Hubert Jedin

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

III



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO, de la obra publicada bajo la dirección de
HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo III/1,
por FRIEDRICH KEMPF, HANS-GEORG BECK, EUGEN EWIG y JOSEF ANDREAS JUNGMANN,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia, 1966

IMPRÍMASE: Barcelona, 3 de abril de 1968

JOSÉ CAPMANY, vicario episcopal

DEPÓSITO LEGAL: B. 42.903-1970

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles 249 - Barcelona

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE: LA IGLESIA EN LA ERA DE LA REFORMA GREGORIANA

ÍNDICE DE SIGLAS

AAB = «Abhandlungen der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse», Berlín 1815ss.

AAL = «Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig» (hasta 30, 1920 AGL), Leipzig 1850ss.

AAM = «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse», Munich 1835ss.

AAMz = «Abhandlungen (der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse) der Akademie der Wissenschaften und der Literatur», Maguncia 1950ss.

ActaSS = *Acta Sanctorum* (bibl. gen. I, 10).

ADipl = «Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde», Münster-Colonia 1955ss.

ADRomana = «Archivio della Deputazione Romana di Storia Patria», Roma 1935ss (1878 hasta 1934: ASRomana).

AGG = «Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen» (desde la serie III, 27, 1942: AAG), Gotinga 1843ss.

AHD = «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge», París 1926ss.

AHPont = «Archivum Historiae Pontificiae», Roma 1963ss.

AHR = «The American Historical Review», Nueva York 1895ss.

AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln», Colonia 1855ss.

AkathKR = «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» (Innsbruck), Maguncia 1857ss.

AKG = «Archiv für Kulturgeschichte» (Leipzig), Münster-Colonia 1903ss.

AMrhKG = «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.

AnBoll = «Analecta Bollandiana», Bruselas 1882ss.

Andrieu OR = *Les ordines romani du haut moyen-âge* (bibl. gen. I, 9).

ASRomana = «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», Roma 1878/1934 (desde 1935: ADRomana).

AstIt = «Archivio storico Italiano», Florencia 1842ss.

AUF = «Archiv für Urkundenforschung», Berlín 1908ss.

BAL = «Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig» (hasta 71, 1, 1919: BGL), Leipzig 1846ss.

BÉCh = «Bibliothèque de l'École des Chartes», París 1839ss.

Beck = H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959.

BÉH = «Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences philologiques et historiques», París 1869ss.

BeitrGPhMA = «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» (bibl. gen. I, 11).

Benedictina = «Benedictina», Roma 1947ss.

BHG = «*Bibliotheca hagiographica graeca*, ed. socii Bollandiani», Bruselas ^{2}1909.

Bibl = «Biblica», Roma 1920ss.

BIStIAM = «Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», Roma 1886ss.

BJRL = «The Bulletin of the John Rylands Library», Manchester 1903ss.

BLE = «Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse 1899ss.

BM = «Benediktinische Monatsschrift» (1877-1918: St. Benediktsstimmen), Beuron 1919ss.

Bouquet = *Recueil des historiens des Gaules et de France* (bibl. gen. I, 3).

Braun = J. BRAUN, *Der christliche Altar*, 2 t., Munich 1924.

ByZ = «Byzantinische Zeitschrift», Leipzig 1892ss.

Byz(B) = «Byzantion», Bruselas 1924ss.

ByzNGrJb = «Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher», Atenas-Berlín 1920ss.

CahArch = «Cahiers Archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen-âge», París 1945ss.

CambrHJ = «The Cambridge Historical Journal», Cambridge 1923ss; desde 1958: «The Historical Journal».

Caspar = *Geschichte des Papsttums* (bibl. gen. II, 5).

Catholicisme = «Catholicisme, Hier - Aujourd'hui - Demain», dir. por G. JACQUEMET, París 1948ss.

CCivMéd = «Cahiers de la Civilisation Médiévale», Poitiers 1958ss.

ChartDipl = «Académie des Inscriptions et Belles Lettres: Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France» (bibl. gen. I, 3).

CHR = «The Catholic historical Review», Washington 1915ss.

CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871/87 Florencia).

ClassHist = *Les classiques de l'histoire de France au moyen-âge* (bibl. gen. I, 3).

CollText = *Collection de textes pour servir à l'étude et l'enseignement de l'histoire* (bibl. gen. I, 3).

DA = «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» (1937/43: für Geschichte des Mittelalters, Weimar), Colonia-Graz 1950ss (cf. NA).

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. por F. CABROL y H. LECLERCQ, París 1924ss.

Dahlmann-Waitz = *Quellenkunde der Deutschen Geschichte* (bibl. gen. I, 2).

DDC = *Dictionnaire de droit canonique,* ed. por R. NAZ, París 1935ss.

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* ed. por A. BAUDRILLART y otros, París 1912ss.

Dölger Reg = *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit.* Serie A: Regesta, secc. 1; Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453, elab. por F. DÖLGER, 5 fasc., Munich 1924/65.

DOP = «Dumbarton Oaks Papers», ed. Harvard University, Cambridge, Mass. 1941ss.

DSAM = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire,* ed. por M. VILLER, París 1932ss.

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique,* ed. por A. VACANT y E. MANGENOT, continuado por É. AMANN, París 1930ss.

Duchesne LP = *Liber Pontificalis* (bibl. gen. I, 5).

DVfLG = «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», Halle 1923ss.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica,* Roma 1949ss.

EHR = «English Historical Review», Londres 1886ss.

EI[1] = *Enzyklopädie des Islams,* Leipzig 1913/38.

ELit = «Ephemerides Liturgicae», Roma 1887ss.

ÉO = «Échos d'Orient», París 1897ss.

Feine RG = *Kirchliche Rechtsgeschichte* (bibl. gen. II, 6).

Fliche-Martin = *Histoire de l'Église* (bibl. gen. II, 3).

FlorPatr = *Florilegium Patristicum* (bibl. gen. I, 11).

FontiStIt = ISTITUTO STORICO ITALIANO, *Fonti per la Storia d'Italia* (bibl. gen. I, 3).

Fournier-LeBras = *Histoire des collections canoniques en Occident* (bibl. gen. I, 4).

FZThPh = «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» (antes de 1914: «Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie»; 1914/54: «Divus Thomas»), Friburgo.

García-Villada = Z. GARCÍA-VILLADA, *Historia eclesiástica de España* (bibl. gen. II, 4).

GdV = *Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit* (bibl. gen. I, 3).

Gebhardt-Grundmann = *Handbuch der deutschen Geschichte* (bibl. gen. II, 2).

Geiselmann = J.R. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik,* Paderborn 1926.

GGA = «Göttingische Gelehrte Anzeigen», Berlín 1738ss.

Giesebrecht = *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* (bibl. gen. II, 2).

Glotz = *Histoire Générale,* ed. por G. GLOTZ: *Le Moyen Âge* (bibl. gen. II, 1, a).

Gr = «Gregorianum», Roma 1920ss.

GRM = «Germanisch-Romanische Monatsschrift», Heidelberg 1909/42 y 1951ss.
Grumel Reg = V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du patriarchat de Constantinople*, fasc. 1-3, Kadiköy 1932/47.
Haller = *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit* (bibl. gen. II, 5).
Hartmann = *Geschichte Italiens im Mittelalter* (bibl. gen. II, 2).
Hauck KD = *Kirchengeschichte Deutschlands* (bibl. gen. II, 4).
Hefele-Leclercq = *Histoire des conciles* (bibl. gen. II, 5).
Hesbert = R.J. HESBERT, *Antiphonale Missarum sextuplex*, Bruselas 1935.
HJ = «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» (Colonia 1880ss), Munich 1950ss.
HS = «Hispania Sacra», Madrid 1948ss.
HThR = «The Harvard Theological Review», Cambridge, Mass. 1908.
HV = «Historische Vierteljahresschrift», Leipzig 1898-1937 (hasta 1898: DZGw).
HZ = «Historische Zeitschrift», Munich 1859ss.
IER = «The Irish ecclesiastical record», Dublín 1864ss.
Ital. Pont. = P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum: Italia Pontificia* (bibl. gen. I, 5).
Jacob-Hohenleutner = *Quellenkunde der deutschen Geschichte* (bibl. gen. I, 2).
Jaffé = *Regesta pontificum Romanorum* (bibl. gen. I, 5).
JbbDG = «Jahrbücher der deutschen Geschichte» (bibl. gen. II, 2).
JEH = «The Journal of Ecclesiastical History», Londres 1950ss.
JLW = «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Münster 1921/41 (actualmente: ALW).
JÖByzG = «Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft», Viena 1951ss.
Jungmann LE = J.A. JUNGMANN, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck-Viena-Munich 1960.
Jungmann MS = *Missarum sollemnia* (bibl. gen. II, 10).
KRA = «Kirchenrechtliche Abhandlungen», fundados por U. STUTZ, Stuttgart 1902ss.
Künstle = KÜNSTLE, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 2 t., Friburgo 1926/28.
Lietzmann SG = H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (Liturgiegeschichtliche Quellen 3)*, Münster 1921.
LQF = *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Münster 1909/40, 1957ss.
LThK² = *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. por J. HÖFER y K. RAHNER, Friburgo ²1957ss.
LuM = «Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte» (Friburgo de Brisgovia), Maria Laach 1948ss.
MA = «Le Moyen-âge. Revue d'histoire et de philologie», París, luego Bru-

selas: 1.ª serie: 1888/96; 2.ª serie: 1897/1929; 3.ª serie: 1930/41; 4.ª serie: 1946ss.

MAH = *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, París 1880ss.

Manitius = *Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter* (bibl. gen. II, 11).

Mansi = *Sacrorum conciliorum... collectio* (bibl. gen. I, 4).

Martène R = E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, I-IV, Amberes 1736/38.

MG = *Monumenta Germaniae Historica* (bibl. gen. I, 3) *inde ab a.C. 500 usque ad a. 1500;* índices por O. HOLDER-EGGER y K. ZEUMER, Hannover-Berlín 1826ss.

Secciones:

MG Auct. ant. = Auctores antiquissimi

MGCap = Capitularia

MGConc = Concilia

MGConst = Constitutiones

MGDD = Diplomata

MGEp = Epistolae

MG Ep sel. = Epistolae selectae

MG Font. iur. = Fontes iuris germanici

MGLiblit = Libelli de lite

MGLL = Leges

MGNecr = Necrologia

MGPoetae = Poetae

MGSS = Scriptores

MGSS rer. Germ. = Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi, *o bien* separatim editi (serie en 8.º).

MGSS rer. Germ. NS = MG, Scriptores rerum Germanicarum, Nova series (serie en 8.º).

MGSS rer. Lang. = Scriptores rerum Langobardicarum

MGSS rer. Mer. = Scriptores rerum Merovingicarum

MIÖG = «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», (Innsbruck) Graz-Colonia 1880ss.

Mirbt = *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (bibl. gen. I, 4).

MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 t., Roma 1946.

Mitteis = *Lehnrecht und Staatsgewalt* (bibl. gen. II, 8 a).

Mohlberg = C. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (Liturgiegeschichtliche Quellen 1/2), Münster [2]1939.

MS = «Mediaeval Studies», ed. por PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES, Toronto 1939ss.

Muratori = *Rerum Italicarum Scriptores* (bibl. gen. I, 3).

NA = «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde

zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters», Hannover 1876ss (desde 1937: DA).

NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.

ÖAKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», Viena 1950ss.

OGE = «Ons Geestelijk Erf», Amberes - Thielt 1927ss.

OrChrP = «Orientalia Christiana periodica», Roma 1935ss.

OstKSt = «Ostkirchliche Studien», Würzburgo 1951ss.

Ostrogorsky = G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (= *Byzantinisches Handbuch*, parte I, t. II), Munich ^{3}1962.

PG = *Patrologia graeca* (bibl. gen. III, 3).

Pitra S = J.B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, 4 t., París 1852/58.

PL = *Patrologia latina* (bibl. gen. I, 3).

Plöchl = *Geschichte des Kirchenrechts* (bibl. gen. II, 6).

Potthast R = *Regesta Romanorum Pontificum* (bibl. gen. I, 5).

QF = *Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte*, ed. por la Görres-Gesellschaft, Paderborn 1892ss.

QFIAB = *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, Roma 1898ss.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. por TH. KLAUSER, Stuttgart 1941 (1950)ss.

RAM = «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss.

RBén = «Revue bénédictine», Maredsous 1884ss.

RE = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, fundada por J.J. HERZOG, ed. por A. HAUCK, 24 t., Leipzig ^{3}1896/1913.

RÉB = «Revue des Études byzantines», París 1946ss.

RÉG = «Revue des Études Grecques», París 1888ss.

RepFont = *Repertorium fontium historicorum medii aevi* (bibl. gen. I, 2).

RET = «Revista Española de Teología», Madrid 1941ss.

RevSR = «Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss.

Rhallis = RHALLIS Y POTLIS, Σύνταγμα τῶν Θειῶν καὶ ἱερῶν κανόνων... ἐκδοθὲν... ὑπὸ Τ.Α, Ῥάλλη καὶ Μ. Πότλη, 6 t., Atenas 1852/59.

RH = «Revue historique», París 1876ss.

RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.

RHÉF = «Revue d'histoire de l'Église de France», París 1910ss.

RHR = «Revue de l'histoire des religions», París 1880ss.

Righetti = *Manuale di storia liturgica* (bibl. gen. II, 11).

RivAC = «Rivista di archeologia cristiana», Roma 1924ss.

RMab = «Revue Mabillon», Ligugé 1921ss.

RNPh = «Revue néoscolastique de philosophie», Lovaina 1894ss.

Rolls Series = *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores* (bibl. gen. I, 3).

RQ = «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1887ss.

RQH = «Revue des questions historiques», París 1866ss.

RSIt = «Rivista storica Italiana», Nápoles 1884ss.

RSPhTh = «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.

RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RSTI = «Rivista di storia della chiesa in Italia», Roma 1947ss.
SA = «Studia Anselmiana», Roma 1933ss.
SAB = «Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil-hist. Klasse», Berlín 1882ss.
Saeculum = «Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte», Friburgo de Brisgovia 1950ss.
SAM = «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt.», Munich 1871ss.
Santifaller NE = L. SANTIFALLER, *Neuere Editionen mittelalterlicher Königs- u. Papsturkunden:* Österr. Akad. d. Wiss., Mitt. d. Wiener Dipl. Abt. der Mon. Germ. Hist. 6, Viena 1958.
SAW = «Sitzungsberichte der (desde 225, 1, 1947: Österreichischen) Akademie der Wissenschaften in Wien, Viena 1931ss.
SC = «Scuola Cattolica», Milán 1873ss.
Schnürer = *Kirche und Kultur im Mittelalter* (bibl. gen. II, 1 c).
Schubert = *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (bibl. gen. II, 3).
SE = «Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen», Brujas 1948ss.
SM = «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden bzw. zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», Munich 1880ss (desde 1911 Neue Folge).
Speculum = «Speculum. A Journal of medieval studies», Cambridge, Mass., 1926ss.
SteT = «Studi e Testi», Roma 1900ss.
StGThK = «Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche», Leipzig 1897/1908.
StudGreg = «Studi Gregoriani», ed. por G.B. BORINO, 7 t., Roma 1947/61.
StudiBiz = «Studi Bizantini e Neoellenici», Roma 1925ss.
StudMed = «Studi Medievali», Turín 1904ss; N.S. 1928ss («Nuovi Studi Medievali», Bolonia 1923-27).
ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
THQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.
ThZ = «Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.
Tr = «Traditio», Nueva York 1943ss.
TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus»), Trieste 1888ss.
Ueberweg = *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (bibl. gen. II, 12).
Veit = *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter* (bibl. gen. II, 1 c).
VIÖG = «Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», Viena 1935s, 1946ss.
WaG = «Die Welt als Geschichte», Stuttgart 1935ss.
Wattenbach = *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* (bibl. gen. I, 2).
Wattenbach-Holzmann = *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit* (bibl. gen. I, 2).

Wattenbach-Levison = *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger* (bibl. gen. I, 2).
Watterich = *Pontificum Romanorum Vitae* (bibl. gen. I, 5).
ZBLG = «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», Munich 1928ss.
ZGObrh = «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Karlsruhe 1851ss.
ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte», (Gotha) Stuttgart 1876ss.
ZKTh = «Zeitschrift für Katholische Theologie», (Innsbruck) Viena 1877ss.
ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948ss.
ZSavRGgerm = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung», Weimar 1863ss.
ZSavRGkan = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», Weimar 1911ss.
ZSKG = «Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte», Friburgo 1907ss.

PRÓLOGO

El tercer tomo de este *Manual de historia de la Iglesia* comienza con el siglo VIII y acaba a fines de la alta edad media, dejando para el cuarto la época siguiente, que comprende la baja edad media. Circunstancias externas nos han obligado a seguir ese plan. En la historia, en cambio, del *orbis terrarum*, de la *oikumene* grecolatina, la baja edad media representa la fase final de un proceso que comenzó a fines del siglo VII y comienzos del VIII, alcanzó su punto culminante en el cisma de 1054 y se extinguió en los intentos varios de unión que llegan hasta el siglo XV. Tendría, pues, sus buenas razones destinar un solo tomo para este período.

Pero, dada la abundancia de material, la edad media es dividida en dos tomos (III y IV). El primero comprende el lapso de tiempo comprendido entre 700 y 1124 y está subdividido en dos períodos: la edad media temprana y la reforma del papa Gregorio VI; la frontera entre los dos períodos se sitúa a mediados del siglo XI.

Para prevenir equívocos, vamos a perfilar aquí brevemente el concepto de edad media temprana en la historia de la Iglesia. Ya antes del año 700 hubo una edad media temprana. Lo mismo si se la hace empezar con el siglo V que con el VI, lo cierto es que, en los reinos germánicos recién fundados, apareció, a par de la antigua cultura romana, otra germánico-romana; es decir, una cultura de la edad media temprana. Aunque la Iglesia es afectada por ella, se mantuvo en su antigua tradición romana; y lo pudo hacer tanto más fácilmente cuanto que pudo seguir viviendo según el derecho

canónico romano. Sólo cuando, a fines del siglo VII, se enfrentaron tres grandes potencias, el imperio bizantino, el árabe y el carolingio, el desarrollo de la Iglesia de occidente coincide con el de la temprana cultura medieval. Con el período que entonces se inicia del derecho canónico de impronta germánica comenzó la edad media temprana eclesiástica. Como notas suyas cabe citar la implicación de *regnum et sacerdotium,* la teocracia regia, la iglesia de propiedad privada, la investidura de los laicos, nuevas formas de liturgia, piedad y apostolado. Lo que entonces entró como un oleaje en la Iglesia fue en gran parte debido a las circunstancias de tiempo. Apenas el occidente pasó de la fase de la edad media temprana y llevó a cabo la transición a la alta edad media, la Iglesia hubo de poner en tela de juicio el cuño germánico que había recibido, y lo hizo en la época de la reforma gregoriana, liberando así fuerzas que se desplegarían en los siglos siguientes.

Así, desde el punto de vista de la historia de occidente, lo propio hubiera sido acabar el tercer tomo con la censura o corte entre la temprana y la alta edad media y dejar para el cuarto la reforma gregoriana. Sin embargo, la reforma gregoriana es de importancia decisiva para la historia misma de la Iglesia griega, sobre todo para su relación con la cristiandad occidental. Y aquí no se inicia ningún período, sino que acaba más bien un largo proceso que desemboca en el cisma. Pues de una cosa no cabe duda: el hecho de que los legados pontificios, por un lado, y el patriarca Celulario, por otro, se lanzaran mutuo anatema, afectó en el fondo sólo a pocas personas. Por sí solo, este conflicto no habría sido bastante a separar definitivamente la Iglesia de oriente y occidente; sólo el período que sigue inmediatamente dilató la hendidura hasta constituir un verdadero cisma. Si desde fines del siglo VII se habían desarrollado cada vez más independientemente la Iglesia griega, estancada en su tradición, y la Iglesia latina empujada por el ímpetu de pueblos nuevos, con la reforma gregoriana este proceso entra en su estadio definitivo: frente a una cristiandad occidental que hizo surgir las cruzadas y puso en manos del papa las riendas del mundo cristiano, los griegos, preocupados, dieron por buena la separación. Para entender el cisma, es menester comprender exactamente la reforma gregoriana. De ahí la razón de que se describa en este tercer tomo.

En el tomo han colaborado varios autores: Hans-Georg Beck se ha encargado de la historia de la Iglesia griega, que continuará en el tomo cuarto hasta el siglo XV, así como de la bibliografía general sobre bizantinismo; Eugen Ewig, de la época carolingia; Josef Andreas Jungmann, de la liturgia, cura de almas y piedad de la temprana edad media; el autor de estas líneas, de la primera época otónico-sálica, de la reforma gregoriana y de la bibliografía general para la Iglesia de occidente y de la revisión del tomo. Walter Burkart, corrector-jefe de la editorial Herder, ha compuesto los índices de nombres y materias.

Respecto de la bibliografía, la gran dificultad de todos los manuales, hay que notar que los capítulos particulares se han redactado en el espacio de unos cinco años. Naturalmente, los colaboradores se han esforzado en añadir a los capítulos ya conclusos los estudios posteriormente aparecidos. Objeto de especial cuidado ha sido la bibliografía general. Para facilitar la consulta de la bibliografía del capítulo, en las cabeceras de las páginas impares se indica el número del capítulo correspondiente.

Damos las más sinceras gracias a todos los señores antes mentados, así como a la editorial Herder, por su inteligente y abnegada colaboración.

FRIEDRICH KEMPF

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

En la sección A) *La Iglesia occidental,* se aducen distintas obras, que atañen a la Iglesia oriental (por ejemplo, las grandes colecciones conciliares), que no se repiten en la sección B) *La Iglesia oriental.*

A) *La Iglesia occidental*

I. Fuentes para la historia de la Iglesia occidental

1. *Ciencias auxiliares*

Para las ciencias auxiliares (cronología, paleografía, biblioteconomía, diplomática, archivología, heráldica, geografía y cartografía, estadística), cf. t. I de este *Manual* 38-46 (H. Jedin, *Introducción a la historia de la Iglesia).*

2. *Fuentes*

A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500,* 2 t. (Berlín [2]1896; reimpr. Graz 1954).

Repertorium fontium historiae medii aevi, primum ab A. Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum, ed. por el Instituto Storico Italiano y la Unione Internazionale degli Istituti di Acheologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma (cit. RepFont); aparecido el t. I: *Series collectionum* (Roma 1962).

U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen-âge: Bio-Bibliographie*, 2 t. (París ^{2}1905/07); id., *Topo-Bibliographie*, 2 t. (Montbéliard 1894-1903).

Entre las colecciones de fuentes de historia nacional son importantes por extenderse más allá del propio país:

A. MOLINIER, *Les sources de l'histoire de France*, 6 t. (París 1902/06).
DAHLMANN-WAITZ, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, ed. por H. HAERING, 2 t. (Leipzig ^{9}1930/31); nueva ed. en preparación.
W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrunderts*, I (Stuttgart-Berlín ^{7}1904), II (Berlín ^{6}1894).
WATTENBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, 4 cuadernos, bearb. von W. LEVISON und H. LÖWE; anejo: *Die Rechtsquellen*, por R. BUCHNER (Weimar 1952/57).
KATTENBACH-HOLTZMANN, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit*, t. I (900-1125); hasta ahora, en 4 cuadernos (Tubinga $^{2-3}$1948).
K. JACOB - H. HOHENLEUTNER, *Quellenkunde der deutschen Geschichte im Mittelalter*, 2 t. (Berlín 1959/61), que llegan hasta 1250.

3. *Las más importantes colecciones generales de fuentes*

J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina* (hasta 1216), 1-217: textos, 218-221: índices (París 1841/64). Suppl. ed. A. HAMANN, París 1957ss; referencias a nuevas elaboraciones: RepFont I, 434-454; índice más exacto de los documentos papales, SANTIFALLER NE (cf. índice de siglas) 57-62.
Monumenta Germaniae Historica (cit. MG), ed. por el Deutsches Institut zur Erforschung des Mittelalters (1826ss). Las principales series, muy subdivididas, son: *Scriptores, Leges, Diplomata, Epistolae, Antiquitates;* nuevas series menores: escritos oficiales de la edad media tardía; fuentes de la historia cultural; edad media alemana; estudios críticos textuales; índices de todas las obras, con un resumen de la historia de los MG y bibliografía de los medios auxiliares en RepFont I 466-478.
Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit; Übersetzungen ins Deutsche nach den Texten der MG, 104 t. (1847ss); índice en RepFont I 286-290.
J.F. BÖHMER, *Fontes rerum germanicarum*, 4 t. (Stuttgart 1843/68); RepFont I 102.
PH. JAFFÉ, *Bibliotheca rerum germanicarum*, 6 t. (Berlín 1864/73); RepFont I 349.
M. BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France. Rerum gallicarum et francicarum scriptores*, 24 t. (París 1738/1904); nueva ed. por L. DELISLE de t. 1-19 (París 1868/80); RepFont I 7-9.
ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES, *Chartes et diplômes rela-*

tifs à l'histoire de France, 16 t. (París 1908ss); RepFont I 3s. *Recueil des historiens de France,* con las series: *Documents financiers, Obituaires, Pouillés;* RepFont I 9s. *Documents relatifs à l'histoire des croisades* y *Recueil des historiens des croisades;* la última colección con varias series; RepFont I 4-7.

Collection de textes pour servir à l'étude et l'enseignement de l'histoire, 51 t. (París 1886-1929); RepFont I 161-163.

Collection de documents inédits sur l'histoire de France, 134 t. (París 1835ss); RepFont I 156-160.

Les classiques de l'histoire de France au moyen-âge (con trad. adjunta), 25 t. (París 1923ss); RepFont I 130s.

Les classiques français du moyen âge, 89 t. (París 1910ss), RepFont I 131-133.

L.A. MURATORI, *Rerum italicarum scriptores,* 25 t. (Milán 1723/51); nueva ed., iniciada por G. CARDUCCI y V. FIORINI, continuada por el Istituto Storico Italiano, 34 t. en 109 cuadernos (Città di Castello, luego Bolonia 1900ss); RepFont I 510-522.

ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO, *Fonti per la storia d'Italia,* 94 t. (Roma 1887ss); RepFont I 272-274. *Regesta chartarum Italiae,* 34 t. (Roma 1907ss); RepFont I 606s.

Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, ed. por el Master of the Rolls (cit. Rolls Series), 99 t. (Londres 1858/96); RepFont I 612-619.

ROYAL HISTORICAL SOCIETY, *Camden Third Series,* 90 t. (Londres 1900ss); RepFont I 629-631.

Medieval Classics, desde 1953: *Medieval Texts* (con trad. adjunta), 16 t. (Londres 1949ss); RepFont I 413.

4. *Concilios, decretos dogmáticos y canónicos, derecho canónico*

J. HARDOUIN, *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum,* 12 t. (París 1714/15); RepFont I 317.

J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 t., que llegan hasta 1440 (Florencia, luego Venecia 1759/98); reimpr. y cont. hasta 1902 por J.B. MARTIN-L. PETIT, 60 t. (París 1899/1927); RepFont I 402-404.

Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. Centro di Documentazione Bologna (Friburgo de Brisgovia ²1962).

H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona-Friburgo ³³1965).

C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tubinga ⁴1924=⁵1934), algo parcial, pero valioso.

Corpus Iuris Canonici; ed. más importantes: Editio Romana iussu Gregorii XIII (Roma 1582); Aem. Richter (Leipzig 1833/39); E. Friedberg, 2 t. (Leipzig 1879/91).

Codicis Iuris Canonici Fontes, ed. por Petrus Card. GASPARRI, desde vol. VII por Iustinianus Card. SERÉDI, I-VIII + IX: *Tabellae* (Roma 1923/39).

Obras para la historia del derecho canónico: A. VAN HOVE, *Prolegomena. Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici* (Malinas-Roma [2]1945); A. STICKLER, *Historia iuris canonici*. I: *Historia fontium* (Turín 1950); P. FOURNIER-G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, 2 t. (París 1931/32).

5. *Papas*

Liber Pontificalis, ed. L. DUCHESNE, I-II (París [2]1907/15; reimpr. 1955); t. compl. III, ed. C. VOGEL (París 1957), con la impresión de la versión original conservada en Tortosa de las vidas de los papas de Pandulfo, que llegan de Pascual II hasta Honorio II, ed. antes por J.P. MARCH, *Liber Pontificalis prout exstat in codice Dertusensi* (Barcelona 1925). Sobre la génesis de todo el libro, cf. LThK[2] VI (1961) 1016s.

J.M. WATTERICH, *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab ex. saec. IX usque ad finem saec. XIII Vitae*, 2 t. (Leipzig 1862); contiene rico material reunido de muchas fuentes.

Bullarium Romanum; de las distintas ed., no completas ni seguras, la más usada es la Editio Taurinensis de A. TOMASSETTI, 24 t. (Turín 1857/72).

PH. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad a. 1198*, 2.ª ed. cur. S. LOEWENFELD, F. KALTENBRUNNER, P. EWALD, 2. t. (Berlín 1885/88; reimpr. Graz 1958). La obra, aún imprescindible, se completa por la colección de documentos papales (hasta 1198) que P. KEHR comenzó por encargo de la «Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften» y desde 1931 pasó a la «Pius-Stiftung für Papsturkunden und mittelalterliche Geschichtsforschung». Hasta ahora han aparecido: P.FR. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum: Italia Pontificia I-VIII* cong. P. KEHR, IX ed. W. HOLTZMANN (Berlín 1906/35; 1962). *Germania Pontificia I-III* cong. A. BRACKMANN (Berlín 1910/35); cf. SANTIFALLER NE (índice de siglas) 69.

Estudios y trabajos previos de la «Pius-Stiftung», se publican en NGG, desde 1926 en AGG; resumen en SANTIFALLER NE (cf. índice de siglas) 66-68. Los documentos papales de España fueron trabajados por P. KEHR, los de Portugal por C. ERDMANN, los de Alemania y Suiza por A. BRACKMANN, los de Francia por W. WIEDERHOLT, H. MEINERT, J. RAMACKERS, los de Holanda y Bélgica por J. RAMACKERS, y los de Inglaterra por W. HOLTZMANN.

6. *Disposiciones estatales*

Codex Theodosianus:
— cum perp. commentariis Jac. Gothfredi ed. J.P. RITTER, 6 t. (Leipzig 1739/43).
— cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ed. TH. MOMMSEN - P. MEYER, 2. t. (Berlín 1904/05).
— recogn. P. KRUEGER (Berlín 1923).

Corpus Iuris Civilis:
— ed. DION. GOTHOFREDUS, 6. t. (Lyón 1589).
— ed. P. KRUEGER - TH. MOMMSEN - R. SCHROELL - G. KROLL, 3 t. (Berlín 1912/20).

Las recopilaciones jurídicas celtas y germánicas están en gran parte publicadas en las colecciones de fuentes antes citadas (n.º 3); por ej., en los «Rolls Series» y MGLL; se citarán oportunamente en los capítulos especiales.

Los documentos de los soberanos seculares están editados en las colecciones de fuentes de historia nacionales; cf. RepFont I. Por su estrecha relación con el papado y el imperio, son dignos de tenerse en cuenta:

MG *Diplomata Karolinorum —regum Germaniae ex stirpe Karolinorum—, regum et imperatorum Germaniae;* citados part. en RepFont I 475.

J.F. BÖHMER, *Regesta Imperii,* nueva ed. por «Wiener Institut für östr. Geschichtsforschung», divididos en: I. Carolingios: 751-918; II. Sajones: 919-1024; III. Salios: 1024-1125; citas más exactas en SANTIFALLER NE (cf. índice de siglas) 14s.

7. *Obras históricas y estadísticas con fuentes o sin ellas*

P.B. GAMS, *Series episcoporum ecclesiae catholicae* (Ratisbona 1873; Suppl. 1879/86).

L.H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés,* 2 t. (Mâcon 1935/39).

Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa, ed. por D. DE SAINT MARTHE y los Maurinos, 16 t. (París 1717/1865); RepFont I 279s.

Gallia Christiana novissima. Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France, 7 t. (Montbéliard, luego Valence 1899ss); RepFont I, 280.

F. UGHELLI, *Italia Sacra,* 2.ª ed. por N. COLETI, 10 t. (Venecia 1717/22); RepFont I 753-755.

España Sagrada, por ENRIQUE FLÓREZ (y cont.), 56 t. (Madrid 1747/1879, 1918, 1950ss); RepFont I 252-255, con indicación de fuentes.

J.L. VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España,* 20 t. (Madrid 1803/51).

W. DUGDALE, *Monasticum Anglicanum*, 2.ª ed. por J. CALLEY - H. ELLIS - B. BANDINEL, 6. t. (Londres 1817/30, ³1846); RepFont I 236.
D. FARLATI - J. COLETI, *Illyricum Sacrum*, 8 t. (Venecia 1751/1819); RepFont I 256s.
Germania Sacra. Hist.-stat. Darstellung der deutschen Bistümer, Domkapitel, Kollegiat- und Pfarrkirchen, Klöster und sonstiger kirchl. Institute, ed. por «Kaiser-Wilhelm-Institut für Geschichte» (ahora: Max-Planck-Inst.); aparecidos hasta ahora: *Bist. Brandenburg* de ABB - BÜNGER - WENTZ (1929/41), *Bist. Havelberg* de WENTZ (1933), *Bist. Bamberg* de FRHR. V. GUTTENBERG (1937), *Archidiakonat Xanten* de CLASSEN (1938), *Zist.-Abtei Altenberg* de MOSLER (1965), *Bist. Würzburg* 1 (serie de obispos hasta 1254) de WENDEHORST (1962).

8. *Órdenes religiosas*

L. HOLSTENIUS - M. BROCKIE, *Codex regularum monasticarum et canonicorum*, 6 t. (Augsburgo 1759).
B. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, 5 t. (Stuttgart-Viena, luego Monte Cassino 1900/1912); RepFont I 181.
K. HALLINGER, *Corpus consuetudinum monasticarum*, cura Pont. Athenaei S. Anselmi de Urbe editum; de los 25 t. previstos, han aparecido los t. 1-2 (Siegburg 1963).

9. *Liturgia*

Cf. bibliografía de H. BAUS en este *Manual* I, 95s; para la edad media, añádase:
«Henry Bradshaw Society, founded in the year of our Lord 1890 for the editing of rare liturgical texts», 92 t. (Londres 1891ss); RepFont I 322s.
V.-M. LEROQUAIS ha reunido para Francia los ms. litúrgicos: *Les sacramentaires et missels*, 3 t. (París 1924); *Les bréviaires*, 5 t. (París 1934); *Les pontificaux*, 3 t. (París 1937); *Les psautiers*, 2 t. (Mâcon 1940/41).
Le Pontifical Romain au moyen âge, ed. M. ANDRIEU: Studi e Testi 86, 87, 88, 99 (Ciudad del Vaticano 1938/41).
Les ordines Romani du haut moyen âge, ed. M. ANDRIEU: Spec. Sacr. Lovan. (infra n.º 11) 11, 23, 24, 28 (Lovaina 1931/36).
U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum*, 6 t. (Bruselas 1892/1920).
G.M. DREVES - CL. BLUME, *Analecta hymnica medii aevi*, 55 t. (Leipzig 1886ss); RepFont I 29s.
Hymnologische Beiträge, ed. por DREVES-BLUME, 4 t. (Leipzig 1897ss); RepFont I 336.

10. *Hagiografía*

Acta Sanctorum, ed. por J. BOLLAND y sus sucesores, los «Bollandistas», 70 t. (1643ss); reimpr.: t. 1-43 (Venecia 1734/40); t. 1-60, con ciertos cambios (París-Roma 1863/70); más referencias y síntesis sobre la división por meses y santoral: RepFont I 16s.

Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, 2 t. (Bruselas 1898-1901; Suppl. 1911; reimpr. 1949); se trata de un índice de nombres de Acta SS, con indicación de códices y bibliografía.

Martyrologium Romanum, ed. 3.ª post typicam (Roma 1949).

Martyrologium Romanum, ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum, ed. por H. DELEHAYE y otros: Acta SS. Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris (Bruselas 1940).

FR. DOYÉ, *Heilige und Selige der röm.-kath. Kirche*, 2 t. (Leipzig 1930/32).

Bibliotheca Sanctorum, ed. por Istituto Giovanni XXIII, una gran enciclopedia, hasta ahora 6 t. (Roma 1961ss).

11. *Filosofía y teología*

«Beiträge zur Geschichte der Philosophie (desde 1930: und Theologie) des Mittelalters. Texte und Untersuchungen», 39 t. ed., primero por CL. BAEUMKER, ahora por M. SCHMAUS (Münster 1891ss); RepFont I 59-61.

Florilegium patristicum, desde 1930: tam veteris quam medii aevi auctores complectentes, ed. primero por G. RAUSCHEN, luego por B. GEYER - J. ZELLINGER, 44 t. (Bonn 1904/44); RepFont I 261s.

Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents pour servir à l'histoire des doctrines chrétiennes depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'à la clôture du concile de Trente: Université catholique et collèges O. P. et S. J. de Louvain, París, 28 t. (Lovaina 1922ss); RepFont I 711.

Textes philosophiques du moyen âge, 7 t. (París 1955ss) RepFont I 740.

II. EXPOSICIONES DE LA HISTORIA DE OCCIDENTE

1. *Historia universal*

a) *Colecciones mayores:*

Peuples et Civilisations. Histoire générale, ed. por. L. HALPHEN - PH. SAGNAC (París 1926ss): V. L. HALPHEN, *Les barbares, des grandes invasions aux conquêtes turques du XI^{e} s.* (^{4}1940); VI. L. HALPHEN, *L'essor de l'Europe, XI^{e}-XIII^{e} s.* (^{2}1940).

Histoire Générale, ed. por G. GLOTZ y sucesores (París 1925ss); con el t. 14 comienza la serie *Le Moyen-Âge:* I, 1-2. F. LOT - CH. PFISTER - F.L. GANSHOF, *Les destinées de l'Europe en Occident de 395 à 888* ([2]1940/41); II. A. FLICHE, *L'Europe occcidentale de 888 à 1125* ([2]1941); III. CH. DIEHL - G. MARÇAIS, *Le monde oriental de 395 à 1081* (1944); VIII. H. PIRENNE - G. COHEN - H. FOCILLON, *La civilisation occidentale du XIe au milieu du XVe s.;* IX, 1. CH. DIEL - L. OECONOMOS - R. GUILLAND - R. GROUSSET, *L'Europe orientale de 1081 à 1453* (1945).

The Cambridge Mediaeval History, planed by J.B. BURY (Cambridge 1911/1936): II. *The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire* (1913); III. *Germany and the Western Empire* (1924); IV. *The Eastern Roman Empire 717-1453* (1927); V. *Contest of Empire and Papacy* (1929). El t. II, hasta ca. 814; el III, hasta el s. XI; el V, ca. 1050-1200.

Historia Mundi, ed. por F. VALJAVEC (Berna 1952ss): V. *Frühes Mittelalter* (1956), con las secciones: *Das frühe Germanentum - Die Reitervölker Eurasiens - Das frühe Slaventum - Die Araber und der Islam - Die Grundlegung des Abendlandes (Karolingerzeit);* VI. *Hohes und spätes Mittelalter* (1958), con las secciones: *Das Abendland - Die byzantinische Welt - Die Welt des Islam - Ausklang und Übergang (Humanismus und Renaissance).*

Propyläen-Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte, ed. por G. MANN-A. NITSCHKE: V. *Islam. Die Entstehung Europas* (Berlín-Francfort-Viena 1963); comprende también el alta y, en buena parte, la baja edad media. Valiosas son aún: *Propyläen-Weltgeschichte*, ed. por W. GOETZ: III-IV (Berlín 1932/33); *Neue Propyläen-Weltgeschichte*, ed. por W. ANDREAS: II (Berlín 1940).

A. CARTELLIERI, *Weltgeschichte als Machtgeschichte*. 381-911: *Die Zeit der Reichsgründungen* (Munich-Berlín 1927); *Die Weltstellung des deutschen Reiches* 911-1047 (ibid. 1932); *Der Aufstieg des Papsttums im Rahmen der Weltgeschichte* 1047-1095 (ibid. 1936); *Der Vorrang des Papsttums zur Zeit der Kreuzzüge* 1095-1150 (ibid. 1941).

b) *Resúmenes menores:*

J. CALMETTE, *Le monde féodal: Clio. Introduction aux études historiques* (París [5]1951); J. GÉNICOT, *Les lignes de faîte du moyen-âge* (Casterman [3]1961); CHR. DAWSON, *The Making of Europe 400-1000* (Londres [2]1951); R.W. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages* (Londres 1953); W. V. DEN STEINEN, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl d. Gr. zu Bernhard von Clairvaux* (Berna-Munich 1959); K. HAMPE, *Das Hochmittelalter 900-1250* (Munich-Colonia [4]1953); F.L. GANSHOF, *Le Moyen-Âge: Histoire des relations internationales* I (París 1953).

c) *Obras sobre cultura e historia del espíritu:*

G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter,* 3 t. (Paderborn 1924/1929; I [3]1936); CHR. DAWSON, *Religion and Rise of Western Culture* (Londres 1950); *Histoire générale des Civilisations* III, publ. por E. PERROY (París 1955); J. BÜHLER, *Die Kultur des Mittelalters* (Stuttgart [3]1941; reimpr. 1949); L.A. VEIT, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter* (Friburgo 1936); TH. STEINBÜCHEL, *Christliches Mittelalter* (Leipzig 1935); H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung,* III: *Die Weltanschauung des Mittelalters* (Paderborn-Würzburgo [2]1952).

2. *Historia nacional*

Alemania: G. GEBHARDT - H. GRUNDMANN, *Handbuch der deutschen Geschichte,* I: *Frühzeit und Mittelalter* (Stuttgart [8]1954); O. BRANDT - A.O. MEYER, *Handbuch der deutschen Geschichte* I (Potsdam 1935/41), nueva ed. por L. JUST, I (Constanza 1952ss, incompleta); P. RASSOW, *Deutsche Geschichte im Überblick* (Stuttgart [2]1962); «Jahrbücher der deutschen Geschichte», ed. por Hist. Kommission der Bayer. Akad. der Wiss. (1862ss); obra indispensable de consulta, dividida por reinados, generalmente de cada soberano (desde los orígenes de los carolingios hasta 1158, 1190-1233, 1298-1308), cronologías con indicación de todas las fuentes; W. v. GIESEBRECHT, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* (hasta 1190), 6 t., el último ed. por B. v. SIMSON (Leipzig I-III [5]1881/90; IV [2]1877; V-VI 1880/95); K. HAMPE - F. BAETHGEN, *Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer* (Heidelberg [10]1949).

Inglaterra: The Oxford History of England, ed. por G.N. CLARK (Oxford 1934ss): II. F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England* ([2]1947; frecuentes reimpr.); III. A.L. POOLE, *From Domesday Book to Magna Carta 1087-1216* ([2]1955); A.L. POOLE, *Medieval England,* 2 t. (Oxford [2]1960).

Francia: E. LAVISSE, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution* (París 1900ss): II, 1. C. BAYET - CH. PFISTER - A. KLEINCLAUSZ, *Le christianisme, les barbares, Mérovingiens et Carolingiens* (1903); II, 2. A. LUCHAIRE, *Les premiers Capétiens 987 à 1137* (1901); G. DUBY - R. MANDROU, *Histoire de la civilisation française. Moyen âge - XVI^e^ siècle* (París 1958).

Italia: L.M. HARTMANN, *Geschichte Italiens im Mittelalter* (Gotha 1897ss): II, 2-IV, 1 (1903-1915); incompleta, abarca de los carolingios a 1017; *Storia politica d'Italia,* dir. por A. SOLMI, 3.ª ed. (Milán 1937ss): VI. G. ROMANO, *Le dominazioni barbariche in Italia 395-888* (1940); VII-VIII. C.G. MOR, *L'età feudale* (1952-1953); *Storia d'Italia Illustrata* (Milán 1936ss): III. L. SALVATORELLI, *L'Italia medioevale dalle incursioni barbariche agli inizi del sec. XI* (sin año); IV. L. SALVATORELLI, *L'Italia comunale. Dagli inizi del sec. XI alla metà del sec. XIV* (sin año); *Storia d'Italia,* ed. por N. VALERI: I. *Il medioevo* (Turín 1959).

España y Portugal: R. KONETZKE, *Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes* (Leipzig-Berlín 1939); *Historia de España*, ed. por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid 1940ss): III-IV. E. LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba 711-1031*, trad. e intr. de A. GARCÍA GÓMEZ (1950-1957); VI. J. PÉREZ DE URBEL - R. ARCO Y GARAY, *España cristiana. Comienzo de la Reconquista 711-1038* (1956); F. SOLDEVILA, *Historia de España* I-II (Barcelona 1952-1953); L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Manual de historia de España* (Madrid 1952); A. BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España*, t. II y comienzos del III (Madrid 1920, 1922); 2.ª ed. de I-III en 5 t. (Barcelona 1943, 1943/48); P. PERES, *Historia de Portugal* I-II (Barcelona 1928/29).

Para *otros países* véanse las obras citadas al principio de cada capítulo.

3. *Historia general de la Iglesia*

Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, ed. por A. FLICHE-V. MARTIN y sucesores (París 1934ss):
- VI. E. AMANN, *L'époque carolingienne* (1947).
- VII. E. AMANN - A. DUMAS, *L'Église au pouvoir des laïques 888-1057* (1948).
- VIII. A. FLICHE, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne 1057-1125* (1946).
- XII. *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté mediévale:* libro 1, G. LE BRAS, Preliminares y 1.ª parte (1959).
- XIII. A. FOREST - F. VAN STEENBERGHEN - M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe s.* (1951).

Die Kirche in ihrer Geschichte, manual ed. por K. DIETRICH - E. WOLF (Gotinga 1960ss); para la edad media (= t. II), aparecidos hasta ahora: Lief. E: G. HAENDLER, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission;* G. STÖKL, *Geschichte der Slavenmission* (1961). Lief. G, 1: H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters* (1963).

B. LLORCA - R. GARCÍA VILLOSLADA - F.J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica* (Madrid 1950ss): II. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Edad media 800-1303* (²1958).

K. BIHLMEYER - H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, II: *Das Mittelalter* (Paderborn ¹⁷1962).

J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, I: *Altertum und Mittelalter* (Münster ²¹1962).

H. v. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (Tubinga 1921), hasta fines s. IX.

4. *Historia de la Iglesia de países particulares*

Bélgica: E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique,* 5 t. compl. (Bruselas 1940ss): I-II. *Histoire de l'Église en Belgique des origines au XIIe s.* (²1945).

Bohemia: A. NÄGLE, *KG Böhmens und Mährens* I, 1-2 (Viena-Leipzig 1915/18), sólo hasta 973.

Dinamarca y otros países nórdicos: P.G. LINDHARDT, *Den nordiske kirkeshistorie,* I (Copenhague 1950); *Handbok i Svensk kirkohistoria,* I: Y. BRILIOTH, *Medeltiden* (Estocolmo 1948); *Den Danske kirkeshistorie,* ed. por H. KOCH - B. KORNERUP: I. H. KOCH, *Den aeldre middelalder indtil* 1241 (Copenhague 1950); G. GUSTAFSON, *Svensk kirkehistoria* (Estocolmo ²1963).

Alemania: K. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands,* 5 t. en 6 vol. (Leipzig I-IV ⁴1904/13; V, 1 ²1911; V, 2 1920, reimpr. 1950ss); I: hasta 751; II: 751-911; III: 911-1122; el horizonte de esta importante obra se extiende hasta mucho más allá de Alemania.

Países alemanes particulares: *KG Bayerns* de R. BAUERREISS, 5 t. (St. Otilien 1950/55); *KG Schwabens,* de H. TÜCHLE, 2 t. (Stuttgart 1950/54); *Württemberg. KG I,* de K. WELLER (Stuttgart 1936); *Pfälzische KG,* de E. MAYER (Kaiserslautern 1939); *KG der Pfalz* de L. STAMER, 4 partes (Speyer 1936/65); *Thüring. KG,* de R. HERRMANN, 2 t. (Jena 1937/47); *KG Sachsens,* de W. SCHLESINGER, 2 t. (Colonia-Graz 1962); *KG Mecklenburgs I,* de K. SCHMALTZ (Schwerin 1935); *KG Pommerns,* de H. HEYDEN, 2 t. (Colonia ²1957); *KG Niedersachsens* (Gotinga 1939); *Mittelalterl. KG Ostfrieslands,* de H. KOCHS (Aurich 1934); *KG Schleswig-Holsteins I,* de H. v. SCHUBERT (Kiel 1907), II de E. FEDDERSEN (Kiel 1938).

Inglaterra: History of the English Church, ed. por W.R.W. STEPHENS - W. HUNT, 8 t. en 9 vol. (Londres 1899-1910, frec. reimpr.): II. W. HUNT, *History of the English Church from its Foundation to the Norman Conquest 597-1066* (1899); III. W.R.W. STEPHENS, *History of the English Church from the Norman Conquest to the Accession of Edward I 1066-1272* (1901); *Ecclesiastical History of England,* ed. por J.C. DICKINSON: I.H. DEANNESLEY, *The Pre-Conquest Church in England* (Londres 1961); J. MOORMAN, *A History of the Church of England* (Londres 1953); S.C. CARPENTER, *The Church in England 597-1688* (Londres 1954); J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* (Cambridge 1962); *The English Church and the Papacy in the Middle Ages,* ed. por C.H. LAWRENCE (Londres 1965).

Francia: CH. POULET, *Histoire de l'Église de France,* 3 t. (París 1946/49); A. LATREILLE - E. DELARUELLE - J.R. PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France,* 2 t. (París 1957/60); M. BURY, *Histoire de l'Église d'Alsace* (Colmar 1946).

Irlanda y Escocia: L. GOUGAUD, *Chrétientés celtiques* (París 1911); en inglés: *Christianity in Celtic Lands* (Londres 1932); A. BELLESHEIM, *Ges-*

chichte der katholischen Kirche in Irland, 3 t. (Maguncia 1890/91); W. DELIUS, *Geschichte der irischen Kirche von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert* (Munich-Basilea 1954). A. BELLESHEIM, *Geschichte der katholischen Kirche in Schottland*, 2 t. (Maguncia 1883); W.O. SIMPSON, *The Celtic Church in Scotland* (Aberdeen 1935); J.H.S. BURLEIGH, *A Church History of Scotland* (Oxford 1960).

Países Bajos: R.R. POST, *Kerkgeschiedenis van Nederland in de middeleewen*, 2 partes (Utrecht 1957).

Austria: E. TOMEK, *KG Österreichs*, 2 t. (Innsbruck-Viena-Munich 1935/1948); J. WODKA, *KG Österreichs. Wegweiser durch ihre Geschichte* (Viena 1959); A. MAIER, *KG Kärntens*, cuad. 2: *Mittelalter* (Klagenfurt 1953).

Polonia: K. VÖLKER, *KG Polens* (Berlín 1930).

Suiza: TH. SCHWEGLER, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz* (Stans [2]1945).

España: P. GAMS, *Kirchengeschichte von Spanien*, 3 t. (Ratisbona 1862/1879); Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, 3 t. en 5 vol. (Madrid 1929/36), hasta 1085.

5. *Historia de los concilios y papas*

C.J. v. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles:* III-V (París 1910/15); III: 560ss: 692-813; IV: 814-1073; V: 1073-1250.

J. HALLER, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, nueva ed. completada por H. DANNENBAUER en 5 t. (Stuttgart 1950ss); I. *Die Grundlagen* (1950), hasta fines s. VIII; II. *Der Aufbau* (1952), hasta 1125.

F.X. SEPPELT, *Geschichte des Papsttums*, II: *Geschichte des Papsttums im Frühmittelalter. Von Gregor d. Gr. bis zur Mitte des 11. Jh.* (Munich [2]1955); III: *Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter von der Mitte des 11. Jh. bis zu Cölestin V.* (ibid. 1956).

E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* (incompleta), II: *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* (Tubinga 1933), hasta 750. Continuación por U. GMELIN: E. CASPAR, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* (Darmstadt 1956 = Nachdr. aus ZKG 54 (1935) 132-264); W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power* (Londres 1955), hasta 1150; cf. F. KEMPF, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt: Saggi storici intorno al Papato* (Roma 1959) 117-169.

Roma y los estados de la Iglesia:

Storia di Roma, ed. por Istituto di Studi Romani (Bolonia 1938ss): IX. O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* (1941); X.P. BREZZI, *Roma e l'impero medioevale 774-1252* (1947); XII. *Topografia e urbanistica di Roma* (1958) 189-341; C. CECCHELLI, *Roma medioevale;*

F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter* (Munich 1926); L. DUCHESNE, *Les premiers temps de l'État Pontifical* (París [3]1911); L. HALPHEN, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge 751 à 1252* (París 1907).

6. *Historia del derecho y constitución de la Iglesia*

Exposiciones sistemáticas con copiosas referencias históricas:

G. PHILLIPS, *Kirchenrecht,* 7 t. (Ratisbona 1845/72); VIII, de F. VERING (ibid. 1889); P. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten,* I-VI, 1 (Berlín 1869/97); J.B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts,* 2 t. (Friburgo de Brisgovia [3]1914; I, 1-4 [4]1925/34).

Obras sobre historia del derecho:

H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche* (Colonia-Graz [4]1964); W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts,* I: *Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends. Von der Urkirche bis zum grossen Schisma* (Viena [2]1960); II: *Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055-1517* (Viena [2]1961); *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident,* ed. por G. LE BRAS (París 1955ss); I.G. LE BRAS, *Prolégomènes* (1955); R. SOHM, *Kirchenrecht,* 2 t. (Leipzig 1892-1923); B. KURTSCHEID, *Historia iuris canonici. Historia institutionum.* I: *Ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum* (Roma 1941); CH. MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII[e] au XIII[e] siècle* (tesis, Estrasburgo 1957).

Para los países particulares se citan los trabajos en los capítulos correspondientes; nótense sobre todo:

A. VERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter* (Leipzig [2]1913); J.F. LEMARIGNIER - J. GAUDEMET - G. MOLLAT, *Institutions ecclésiastiques:* LOT-FAWTIER (s. n. 7) III (París 1962).

7. *Historia del derecho civil y constitucional*

Alemania: R. SCHRÖDER - E. V. KÜNSSBERG, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte* (Berlín [7]1932); H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte.* I: *Frühzeit und Mittelalter* (Karlsruhe [2]1962); G. WAITZ, *Deutsche Verfassungsgeschichte,* 8 t. (Berlín I-II [3]1880/82; III-VI [2]1883/96; VII-VIII 1876/78), importante por las copiosas citas de fuentes.

Inglaterra: F. POLLOCK - F.W. MAITLAND, *The History of English Law before the Time of Edward I,* 2 t. (Cambridge [2]1911); J.E.A. JOLLIFE, *Constitutional History of Medieval England from the English Settlement to 1485* (Londres [2]1947).

Francia: P. VIOLLET, *Histoire des institutions de France*, 3 t. (París 1890/1903); E. CHÉNON, *Histoire générale du droit français public et privé* (París 1926/27); F LOT - R. FAWTIER y otros, *Histoire des institutions françaises au moyen âge*. I: *Institutions seigneuriales* (París 1957); II: *Institutions royales* (París 1958); III: *Institutions ecclésiastiques;* R. HOLTZMANN, *Französische Verfassungsgeschichte* (Munich 1910).

Italia: A. PERTILE, *Storia del diritto italiano*, 7 t. (Turín ²1928); P.S. LEICHT, *Storia del diritto italiano: Diritto pubblico* (Milán ²1940); *Le fonti* (ibid. 1939); *Il diritto privato* (ibid. 1941/44); G. DE VERGOTTINI, *Lezioni di storia del diritto italiano. Il diritto pubblico italiano nei sec. XII-XIV* (Milán ²1960).

España: A. GARCÍA GALLO, *Historia del derecho español*, 2 t. (Madrid 1941/42; I ³1945); E. MAYER, *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V a XIV*, 2 t. (Madrid 1925/26).

Para *otros países* véase la bibliografía citada en cada capítulo.

8. *Monografías sobre historia de ambos derechos*

a) *Estado y sociedad:*

O. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 t. (Berlín 1868-1912); H. MITTEIS, *Der Staat des hohen Mittelalters* (Weimar ⁷1962); F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* (Darmstadt ²1954); M. DAVID, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXᵉ au XVᵉ siècle* (París 1954); TH. MAYER, *Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters* (Weimar 1950); H. MITTEIS, *Lehnrecht und Staatsgewalt* (Weimar 1933); F.L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité?* (Bruselas ³1957); J. CALMETTE, *La société féodale* (París ⁴1938); M. BLOCH, *La société féodale*, 2 t. (París 1939/40); E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 6 t. en 8 partes (Lille 1910/43); L. SANTIFALLER, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems:* SAW Phil.-Hist. Kl. 229, 1 (Viena ²1964).

b) *Historia de las ideas políticas:*

P.E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 3 t. (Stuttgart 1954/56); R.W.-A.J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 t., el último de 1300-1600 (Londres I ³1930; II-III ²1928; IV-VI 1922-36); G. TABACCO, *La relazione fra i concetti di potere temporale e spirituale nella tradizione cristiana fino al sec. XVI* (Turín 1950); G. PILATI, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli. Profilo dello sviluppo della teoria attraverso le fonti e la bibliografia* (Roma 1961); M. PACAUT, *La théocratie. L'Église et le Pouvoir au moyen âge* (París 1957); H.X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge* (París ²1955); E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two*

Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology (Princeton 1957); A. DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (Darmstadt ²1954); C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, ed. por F. BAETHGEN (Berlín 1951).

c) *La soberanía cristiana:*

Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen, ed. por TH. MAYER (Lindau-Constanza 1956); *La regalità sacra. Contributi al tema del VIII congresso internaz. di Storia delle Religioni*, Roma 1955 (Leiden 1959); A. GUINAN, *The Christian Concept of Kingship:* HThR 49 (1956) 219-269; R. FOLZ, *L'idée de l'empire en Occident du Ve au XIVe siècle* (París 1953); E. EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, 2 t. (Würzburgo 1942); C.A. BOUMAN, *Sacring and Crowning. The development of the latin ritual for the anointing of kings and the coronation of the emperor before the eleventh century* (Groninga 1957).

9. *Historia de las órdenes religiosas*

En general: P. HÉLYOT, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, 8 t. (París 1714/19); J.P. MIGNE, *Dictionnaire des ordres religieux*, 4 t. (París 1847/59); H. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 2 t. (Paderborn ³1933/34); U. BERLIÈRE, *L'ordre monastique des origines au XIIe siècle* (París ⁴1928); *Il monachesimo nell'alto medioevo: Settimane di studio del Centro Ital. di Studi sull'alto medioevo* 4 (Espoleto 1957); G.G. COULTON, *Five Centuries of Religion*, 4 t. (Cambridge 1923/50), comienza hacia 1000; PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de Saint Benoît*, 6 t. (Maredsous ²I-II; III-VI 1948/49); ST. HILPISCH, *Geschichte der Benediktinerinnen* (St. Ottilien 1951).

Países particulares: D. KNOWLES, *The Monastic Orders in England 943-1215* (Cambridge ²1949); G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia* (Roma 1961); J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la edad media*, 2 t. (Madrid 1933/34).

10. *Liturgia*

L. EISENHOFER, *Handbuch der kathol. Liturgie*, 2 t. (Friburgo de Brisgovia ²1941).

M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 4 t. (Milán I ²1950; II ²1955; III ³1964, IV 1955).

A.G. MARTIMORT (y colaboradores), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona ²1967.

J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* (Viena ⁴1958); trad. castellana: *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid ⁴1965.

TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung* (Bonn 1965); C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge* (Espoleto 1966).

11. *Historia de la literatura latina e historia general de la educación*

a) *Literatura:*

M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* 3 t. (Munich 1911/31), I: *Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jh.;* II: *bis zum Investiturstreit;* III: *bis zum Ende des 12. Jh.;* G. GRÖBER, *Grundriss der romanischen Philologie,* t. II (Strasburgo 1902) 97-432; J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au moyen âge,* 2 t. (París 1939); I: hasta fin del renacimiento carolingio; II: hasta san Anselmo; E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna-Munich [3]1961); F.J.E. RABY, *A History of Christian Latin Poetry in the Middle Ages* (Oxford [3]1953); id., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages* (Oxford [2]1957); A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert* (Munich-Pasing 1949).

b) *Bibliotecas:*

F. MILKAU - G. LEYH, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft,* t. III: *Geschichte der Bibliotheken* (Wiesbaden 1955), *Beitrag über Mittelalter,* por K. CHRIST, 243-498; J.W. THOMPSON, *The Medieval Library* (Chicago 1939); E. LESNE, *Hist. de la propriété* (cf. s. n. 8 *a*), IV: *Les livres, scriptoria et bibliothèques* (Lille 1938), hasta fin s. XI.

c) *Escuelas:*

J. VAN DEN DRIESCH - J. ESTERHUES, *Geschichte der Erziehung und Bildung,* I: *Von den Griechen bis zum Ausgang des Zeitalters der Renaissance* (Paderborn 1951); W. WÜHR, *Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter* (Munich 1950); L. MAÎTRE, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident 768-1180* (París [2]1924); E. LESNE, *Hist. de la propriété* (cf. s. n. 8 *a*), V: *Les écoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe* (Lille 1940); R.M. MARTIN, *Arts libéraux:* DHGE IV (1930) 827-843; H. FUCHS, *Enkyklios Paideia,* en RAC V (1962) 365-398; *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters,* ed. por J. KOCH (Leiden-Colonia 1959).

12. *Filosofía, teología, espiritualidad*

a) *Evolución general de las doctrinas:*

FLICHE-MARTIN XIII (cf. s. n. 3); M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 2 t. (Friburgo de Brisgovia 1909/11); A.C. CROMBIE, *Augustine to Galileo. The History of science 400-1560* (Londres ^{2}1957).

b) *Filosofía:*

F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* t. II, por B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Berlín ^{11}1927; reimpr. 1951); M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale,* 3 t. (París ^{6}1934/47); É. BRÉHIER, *La philosophie du moyen âge* (París 1937); E. GILSON, *La philosophie du moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV^{e} siècle* (París ^{2}1947); E. GILSON - PH. BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie bis zu Nikolaus von Cues,* 3 t. (Paderborn ^{2}1952).

c) *Teología:*

H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae,* t. I: hasta 1109, II: 1109-1563 (Innsbruck I ^{4}1926, II ^{3}1906); P.F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie,* t. II (París-Tournai-Roma ^{3}1945); M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia 1933). Por carecer de historias católicas del dogma, hay que citar obras sistemáticas como M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* 5 t. (Munich I-II ^{5}1953/55, III, 1-2 1940/^{3}53, IV ^{3}1952/53, V 1955); M. SCHMAUS-J.R. GEISELMANN - A. GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo 1951ss), así como historia protestante del dogma: A. VON HARNACK, *Lehrbuch der DG,* t. III (Tubinga ^{5}1932); R. SEEBERG, *Lehrbuch der DG,* t. III (Leipzig ^{4}1930); F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der DG,* t. II (Tubinga ^{6}1953).

d) *Estudios bíblicos:*

F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi,* 7 t. (Madrid 1950/61); H. ROST, *Die Bibel im Mittelalter* (Augsburgo 1939); B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford ^{2}1952); C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen-âge* (París 1944); H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale,* 2 t. (París 1960/61); B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter:* SE 6 (1954) 189-281.

e) *Espiritualidad:*

P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne,* t. II (París ^{4}1924); L. GÉNICOT, *La spiritualité médiévale* (París 1958); J. LECLERCQ - F. VANDENBROUCKE-L. BOUYER, *La spiritualité du moyen âge* (París 1961).

B) *La Iglesia oriental*

III. Fuentes para la historia de la Iglesia oriental

1. *Ciencias auxiliares*

a) *Paleografía, diplomática, biblioteconomía:*

V. Gardthausen, *Griechische Paläographie,* 2 t. (Leipzig [2]1913); W. Schubart, *Griechische Paläographie* (Munich 1925); E.M. Thompson, *Handbook of Greek and Latin Paleography* ([2]1913); R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (París 1954); R. Merkelbach-H. van Thiel, *Griechisches Leseheft zur Einführung in Paläographie und Textkritik* (Gotinga 1965); L. Polites, Ὁδηγὸς καταλόγου χειρογράφων (Atenas 1961); A. Dain, *Les manuscrits* (París [2]1964); M. Richard, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues des manuscrits grecs* (París [2]1958); id., *Supplément* I (París 1965).

b) *Diplomática:*

F. Dölger, *Byzantinische Diplomatik* (Ettal 1956); F. Dölger-J. Karayannopulos, *Einführung in die byzantinische Diplomatik* (Munich 1966).

c) *Sigilografía:*

G. Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin* (París 1884); V. Laurent, *Documents de sigillographie byzantine: La collection C. Orghidan* (París 1952); id., *Les sceaux byzantins du médaillier Vatican* (Vaticano 1962); id., *Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin* V ss (París 1963ss).

d) *Numismática:*

G. Schlumberger, *Numismatique de l'empire byzantin* (París 1884); W. Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins of the British Museum,* 2 t. (Londres 1908); H. Goodacre, *A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire,* 3 t. (Londres 1928/33); H. Longuet, *Introduction à la numismatique byzantine* (Londres 1962); A. Barozzi, *Byzantium and Numismatics. An annotated select bibliography: The Voice of the Turtle,* 4 (1965) 229-242.

e) *Léxicos:*

Ch. du Fresne Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis* (París 1688); E.A. Sophokles, *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods* (Nueva York 1887); G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek*

Lexikon (Oxford 1961-1968); Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης (Atenas 1933ss).

2. *Fuentes*

K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (Munich ²1897).

M.E. COLONNA, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo*, I: *Storici profani* (Roma 1956).

S. IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti* (Bari 1965).

H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959).

G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica* I: *Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Turkvölker* (Berlín ²1958). Dado que casi cada historiador bizantino trata de un pueblo turco, la obra ofrece bibliográficamente actualizada la parte de la *Geschichte* de KRUMBACHER que trata de la historiografía bizantina.

H.E. MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge* (Hannover 1960).

W. BUCHWALD - A. HOHLWEG - O. PRINZ, *Tusculum-Lexikon griechischer und leteinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters* (Munich 1963).

E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XVe et XVIe siècles*, 3 t. (París 1885-1903, reimpresa recientemente en Bruselas).

3. *Colecciones generales de fuentes*

J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (París 1857/66); 162 v. textos y 3 v. índices (París 1912 y 1928-45), RepFont I 420-429.

R. GRAFFIN - F. NAU, *Patrologia orientalis* (París 1903ss); RepFont I 302-305.

Sources chrétiennes (París 1942ss); RepFont I 706-708.

J. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, 4 t. (París 1852/58).

J. PITRA, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, 8 t. (el t. 6 no ha aparecido) (París 1876/88).

A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, 10 t. (Roma 1825/38).

A. MAI - J. COZZA-LUZI, *Nova Patrum bibliotheca*, 9 t. (Roma 1852/88).

A. DEMETRAKOPULOS, Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη I (Leipzig 1866).

A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, 5 t. (San Petersburgo 1891).

A. VASILIEV, *Analecta graeco-byzantina* I (Moscú 1893).

W. REGEL, *Fontes rerum byzantinarum*, 2 fasc. (San Petersburgo 1892-1917).

C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant* (Leipzig-Marburgo 1861).

Corpus scriptorum historiae byzantinae, 50 t. (Bonn 1828/97); RepFont I 201-203.

K.N. SATHAS, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, 7 t. (Atenas-París-Venecia 1872/74).

J.B. BURY, *Byzantine Texts,* 5 t. (Londres 1898-1904).

Collection byzantine, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé (París 1926ss).

Bibliothèque byzantine, publiée sous la direction de P. LEMERLE, *Documents* (París 1952ss).

J.F. BOISSONADE, *Anecdota graeca e codicibus regiis,* 5 t. (París 1829/33).

—, *Anecdota nova* (París 1844).

S. LAMPROS, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, 4 t. (Atenas 1912/30).

Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας (Atenas 1932ss).

J.C. WOLF, *Anecdota graeca sacra et profana,* 4 t. (Hamburgo 1722/24).

Scriptores byzantini (Bukarest 1958ss).

E. v. IVÁNKA, *Byzantinische Geschichtsschreiber* (Graz-Viena-Colonia 1954ss): traducciones alemanas.

4. *Concilios, decretos sobre fe y derecho, derecho canónico*

E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum,* 9 t. (Estrasburgo-Berlín 1914/19); falta aún un tomo.

G. HOFMANN, *Concilium Florentinum,* 2 t. (Roma 1929/30).

—, *Documenta concilii Florentini de unione orientalium,* 3 t. (Roma 1935/1936).

Concilium Florentinum (Roma 1940ss).

G.A. RHALLIS-M. POTLIS, Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 t. (Atenas 1852/59); contiene también los grandes comentadores del derecho canónico: Zonaras, Balsamon y Aristenos.

A. ALIBIZATOS, Οἱ ἱεροὶ κανόνες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι (Atenas ²1949).

P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IVe-IXe siècle),* 4 t. (Grottaferrata 1962-1964).

V. BENEŠEVIČ, *Joannis Scholastici synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica,* I: AAM NF 14 (Munich 1937).

J. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta,* 2 t. (Roma 1864/68).

J.B. COTELIER, *Monumenta ecclesiae graecae* I (París 1677).

W. VOEL - C. JUSTEL, *Bibliotheca iuris canonici vetus,* 2 t. (París 1661).

M. GEDEON, Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, 2 t. (Constantinopla 1888/89).

F. MIKLOSICH - J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi,* 6 t. (Viena 1860/90); aquí part. t. 1-2.

I. CROCE, *Textus selecti ex operibus commentatorum byzantinorum iuris ecclesiastici* (Vaticano 1939), con importante introducción de E. HERMANN.

J. OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta,* I (Vaticano 1944).

5. *Disposiciones civiles sobre asuntos eclesiásticos*

K.E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Ius graeco-romanum*, 7 t. (Leipzig 1856/1884).

J. y P. ZEPOS, *Ius graeco-romanum*, 8 t. (Atenas 1931).

G.E. HEIMBACH, *Basilicorum libri LX* (Leipzig 1833/70).

H.J. SCHELTEMA, *Basilica* (Groninga y La Haya 1953ss).

P. NOAILLES - A. DAIN, *Les nouvelles de Léon le Sage* (París 1944).

G.E. HEIMBACH, *Constantini Harmenopuli Manuale legum sive Hexabiblos* (Leipzig 1851).

C. FERRINI - J. MERCATI - F. DÖLGER - ST. HÖRMANN - E. SEIDL, M. Κριτοῦ τοῦ Πατζῆ Τιπούκειτος Librorum LX Basilicorum summarium (Vaticano 1914/57).

6. *Obras histórico-estadísticas*

M. LE QUIEN, *Oriens christianus*, 3 t. (París 1740).

O. SEECK, *Notitia dignitatum. Accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et Latercula provinciarum* (Berlín 1876).

G. PARTHEY, *Hieroclis synecdemus et notitiae graecae episcopatuum* (Berlín 1886).

E. HONIGMANN, *Le synecdèmos d'Hiéroclès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre* (Bruselas 1939).

H. GELZER, *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani* (Leipzig 1890).

—, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum:* AAM 21 (Munich 1901) 529-641.

—, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche:* ByZ 1 (1892) 245-282, ByZ 2 (1893) 22-72.

H. GERLAND, *Die Genesis der Notitiae episcopatuum* (Calcedonia 1931).

H. GELZER - H. HILGENFELD - O. CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armenice* (Leipzig 1898).

E. SCHWARTZ, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel:* AAM NF 13 (Munich 1937).

A. PERTUSI, *Constantino Porfirogenito De Thematibus* (Vaticano 1952).

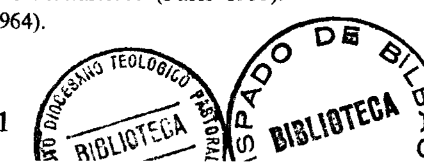
G. MORAVCSIK - R.J.H. JENKINS, *Constantine Porphyrogenitus De administrando imperio* (Budapest 1949).

F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunde des oströmischen Reiches von 565-1453*, 5 fasc. (Munich 1924/65).

V GRUMEL, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 1-3 (Kadiköy 1932/47).

R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* I. *Le siège de Constantinople*, 3: *Les églises et les monastères* (París 1953).

—. *Constantinople Byzantin* (París ²1964).



7. *Monacato*

E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig 1939).

A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej* I: *Typika* (Kiev 1895).

PH. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster* (Leipzig 1894).

Actes de l'Athos (=*Vizantijskij Vremennik, Priloženie*) 10-13, 17, 20 (San Petersburgo 1903/13).

Archives de l'Athos (París 1936ss).

F. DÖLGER, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges* (Munich 1948).

—, *Sechs byzantinische Praktika des 14. Jh. für das Athoskloster Iberon:* AMM NF 28 (1949).

8. *Liturgia*

E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio,* 2 t. (París 1715/16).

J.A. ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universae,* 13 t. (Roma 1749/66).

H.A. DANIEL, *Codex liturgicus ecclesiae universae* IV (Leipzig 1853).

H. DENZINGER, *Ritus orientalium,* 2 t. (Wurzburgo 1863).

F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* I (Oxford 1896).

A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej* II: *Euchologia* (Kiev 1901).

J. GOAR, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum* (Venecia 1730).

I MATEOS, *Le typicon de la Grande Église,* 2 t. (Roma 1962/63). Las ed. más corrientes de los más importantes libros litúrgicos del rito greco-bizantino *(Euchologion, Triodion, Pentekostarion, Parakletike, Menaion)* han aparecido en Roma (1873/91) y Venecia (1862/85).

E. FOLLIERI, *Initia hymnorum ecclesiae graecae,* 5 vol. en 6 t. (Roma 1960/66).

W. CHRIST - M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum* (Leipzig 1871).

P. MAAS-C.A. TRYPANIS, *Romani Melodi carmina genuina* (Oxford 1963).

J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode: Hymnes* (París 1864ss).

L. PETIT, *Bibliographie des accolouthies grecques* (Bruselas 1926).

9. *Hagiografía*

TH. JOANNU, Μνημεῖα ἁγιολογικά (Venecia 1884).

K. DUKAKES, Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων, 13 t. (Atenas 1889/97).

H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (Bruselas 1902).

Bibliografía de todas las impresiones: F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica graeca,* 3 t. (Bruselas [3]1957).

Bibliografía de los manuscritos: A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche,* 3 t., en 4 partes (Leipzig 1936/52).

IV. Exposiciones de la historia de Oriente

1. *Historia política. Historia general de la cultura*

G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich ^{3}1962).
A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* (Madison ^{2}1952; ed. en *paperback* Madison 1958; tr. cast. Iberia, Barcelona 1946, 2 tomos.
Ch. Diehl - G. Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081,* y Ch. Diehl - R. Guilland, *L'Europe orientale de 1081 à 1453* (París 1936/45).
L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance* (París 1948).
J. Lindsay, *Byzantium into Europe* (Londres 1952).
N.H. Baynes - H.St.L.B. Moss, *Byzantium, An Introduction to East Roman Civilisation* (Oxford 1948, en paperback 1961).
E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches 284-467* (Viena 1928).
—, *Histoire du Bas-Empire* 476-565 (París-Bruselas-Amsterdam ^{2}1957).
A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire,* 3 t. (Oxford 1964).
J.B. Bury, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene* (395-800), 2 t. (Londres 1889).
—, *A History of the Eastern Roman Empire (A.D. 802-867)* (Londres 1912).
A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes,* 2 t. (Bruselas 1935/50).
C. Neumann, *Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen* (Leipzig 1894).
K.M. Setton - M.W. Baldwin, *A History of the Crusades* (Filadelfia 1955ss).
St. Runciman, *A History of the Crusades.* 3 t (Cambridge 1951-4, Penguin 1967).
F. Chalandon, *Les Comnène* (París 1900/12).
P. Lamma, *Comneni e Staufer,* 2 t. (Roma 1955).
W. Miller, *The Latins in the Levant* (Londres 1908).
J. Lognon, *L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée* (París 1949).
A. Gardner, *The Lascarids of Nicaea* (Londres 1912).
D.J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West* (Cambridge, Mass. 1959).
St. Runciman, *The Sicilian Vespers* (Cambridge 1958, Penguin 1960).
D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée,* 2 t. (París-Atenas 1932/53).
St. Runciman, *The Fall of Constantinople 1453* (Cambridge 1965).
F. Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit* (Munich 1953).
J.Ph. Fallmerayer, *Geschichte des Kaisertums von Trapezunt* (Munich 1827).

W. MILLER, *Trebizond — the Last Greek Empire* (Londres 1926).
D.M. NICOL, *The Despotate of Epiros* (Oxford 1957).
Ricas referencias bibliográficas sobre las relaciones entre Bizancio y los pueblos eslavos y turcos (cf. supra III, 2).
H. GELZER, *Byzantinische Kulturgeschichte* (Tubinga 1909).
ST. RUNCIMAN, *Byzantine Civilization* (Londres 1933; ed. en *paperback* (Londres 1961).
J.M. HUSSEY, *Die byzantinische Welt* (Stuttgart 1958).
N. JORGA, *Histoire de la vie byzantine*, 3 t. (Bucarest 1934).
W. HAUSSIG, *Byzantinische Kulturgeschichte* (Stuttgart 1959).
H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte* (Graz-Colonia 1965).
L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine* (París 1950).
PH. KUKULES, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός (Atenas 1954ss).
CH. DIEHL, *Byzance. Grandeur et décadence* (París 1919).
—, *Choses et gens de Byzance* (París 1926).

2. *Historia de la Iglesia*

Dada la naturaleza de la organización eclesiástica bizantina, en la mayoría de las obras de historia bizantina, se tiene también en cuenta la historia de la Iglesia. Como obras especiales, citamos:

PH. BAPHEIDES, 'Εκκλησιαστική ἱστορία, 3 t. (Constantinopla 1884/1928).
B. STEPHANIDES, 'Εκκλησιαστική ἱστορία (Atenas 1948).
G.I. KONIDARES, 'Εκκλησιαστική ἱστορία τῆς 'Ελλάδος (Atenas 1954ss).
F. HAASE, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen* (Leipzig 1925).
C. LAGIER, *L'orient chrétien des apôtres jusqu'à Photius* (París 1935).
—, *L'orient chrétien de Photius à l'empire latin de Constantinople* (París 1950).
J. PARGOIRE, *L'église byzantine de 527 à 847* (París ²1905).
A.P. STANLEY, *Lectures on the History of the Eastern Church* (Londres 1907).
R.M. FRENCH, *The Eastern Orthodox Church* (Londres 1951).
G. ZANANIRI, *Histoire de l'église byzantine* (París 1954).
W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Friburgo-Munich 1963).
F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (Munich 1937).

3. *Historia de los concilios. Papado e Iglesia oriental*

A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, 3 t. (Wurzburgo 1951/54).
J. HAIJAR, *Le synode permanent* (σύνοδος ἐνδημοῦσα) *dans l'église Byzantine des origines au XIe siècle* (Roma 1962).
F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das 5. allgemeine Concil* (Münster 1899).

F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass. 1958).
—, *Byzance et la primauté Romaine* (París 1964).
G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits* (Breslau 1929).
E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy* (Londres, sin año).
F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (París 1926).
—, *The Photian Schism —History and Legend* (Cambridge 1948).
Cyrillo-Methodiana 863-1963 (Colonia-Graz 1964).
A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios,* 2 t. (Paderborn 1925/30).
1054-1954: L'Église et les églises, 2 t. (Chevetogne 1954).
ST. RUNCIMAN, *The Eastern Schism* (Oxford 1955).
M. JUGIE, *Le schisme byzantin* (París 1941).
W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz* (Berlín 1903).
W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Friburgo-Munich 1963).
D.J. GEANAKOPLOS, *Emperor Michael Palaeologus and the West* (Cambridge, Mass. 1959).
B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon* (Bonn 1964).
J. GILL, *The Council of Florence* (Oxford 1964).
—, *Personalities of the Council of Florence and Other Essays* (Oxford 1964).

4. *Historia de iglesias particulares de Oriente*

H. GROTZ, *Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia* (325) (Roma 1964).
TH. A. KANE, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages* (Washington 1949).
C. LÜBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jh.* (Münster 1901).
T.E. DOWLING, *The Orthodox Greek Patriarchate of Jerusalem* (Londres 21913).
CH. PAPADOPULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων (Jerusalén 1910).
W. HOTZELT, *Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge* (Colonia 1914).
CHR. PAPADOPULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (Alejandría 1935).
J. MASPÉRO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie 518-616* (París 1923).
CH. DIEHL, *L'Égypte chrétienne et byzantine* (París 1933).
W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats von Alexandrien* (Leipzig 1900).
P. ROHRBACH, *Die Alexandrinischen Patriarchen als Grossmacht in der kirchenpolitischen Entwicklung des Orients* (Berlín 1891).
J. CHARON, *Histoire des patriarcats melkites depuis le schisme monophysite du VIe siècle jusqu'à nos jours,* II 1 y III 1 (París 1909/10).

CHR. PAPADOPULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας (Alejandría 1951).

R. DEVREESSE, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe* (París 1945).

M. GEDEON, Πατριαρχικοὶ πίνακες (Constantinopla 1890).

G. EVERY, *The Byzantine Patriarchate* (451-1204) (Londres 1947).

G. ARABAZOGLU, Ἱστορία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου I (Atenas 1953).

C.D. COBHAM, *The Patriarchs of Constantinople* (Cambridge 1911).

G. ZANANIRI, *Histoire de l'église byzantine* (París 1954).

L. BRÉHIER, *Les institutions de l'empire byzantin* (París 1949) 461-506.

J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus* (Londres 1901).

PH. KURITES, Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία ἐν κύπρῳ ἐπὶ Φραγκοκρατίας (Licosia 1907).

M. SPINKA, *A History of the Christianity in the Balkans* (Illinois 1933).

ST. ZANKOV, *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche* (Zurich 1918).

I. SNEGAROV, *Istorija na Okridskata arkiepiskopija patriarchija* (Sofía 1935).

F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (París 1926).

A. HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche* (Graz 1902).

L.K. GOETZ, *Staat und Kirche in Altrussland* (Berlín 1908).

E.E. GOLUBINSKIJ, *Istorija russkoj cerkvi*, 2 t. (Moscú 1900/01).

A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte* (Viena 1950).

L. MÜLLER, *Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039* (Colonia 1959).

5. *Historia del derecho y de la constitución*

N. MILAŠ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche* (Mostar ²1905).

A. PAVLOV, *Curso de Derecho eclesiástico* (en ruso) (Moscú 1902).

A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, 3 t. (Grottaferrata 1948/50).

A.P. CHRISTOPHILOPULOS, Ἑλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον (Atenas ²1965).

N.P. MATSES, Τὸ οἰκογενειακὸν δίκαιον κατὰ τὴν νομολογίαν τοῦ Πατριαχείρου Κωνσταντινουπόλεως τῶν ἐτῶν 1315-1401 (Atenas 1962).

SP. N. TROIANOS, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μεχρὶ τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ (Atenas 1964).

K.E. ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts* (Berlín ³1892).

A. ALBERTONI, *Per una esposizione di diritto bizantino con riguardo all'Italia* (Imola 1927).

L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Viena 1953).

A. KNECHT, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes* (Stuttgart 1905).

M. KASER, *Das römische Privatrecht* II (Munich 1959).

E. SEIDL, *Römische Rechtsgeschichte und römisches Zivilprozessrecht* (Colonia 1962).

E. RUSSOS, Λεξικολόγιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, 2 t. (Atenas 1948).

6. *Sociedad y economía*

Cf. también n. 1 de esta sección.

J.B. BURY, *The Constitution of the Later Roman Empire* (Cambridge 1910).

W. ENSSLIN, *The Emperor and the Imperial Administration:* N.H. BAYNES - H.ST.L.B. MOSS, *Byzantium* (Oxford 1961) 268-307.

J. KARAYANNOPULOS, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates* (Munich 1958).

F. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung bes. des 10. und 11. Jh.* (Darmstadt ^{2}1960).

D.A. ZAKYNTHINOS, *Crise monétaire et crise économique à Byzance du XIII^{e} au XV^{e} siècle* (Atenas 1948).

E. KIRSTEN, *Die byzantinische Stadt. Berichte zum XI. Intern. Byzantinistenkongress München 1958, n. V* (Munich 1958).

A. STÖCKLE, *Spätrömische und byzantinische Zünfte* (Leipzig 1911).

G. MICKWITZ, *Die Kartellfunktion der Zünfte* (Helsinki 1936).

A.P. KAŽDAN, *Derevnja i gorod v Vizantii IX-X vv.* (Moscú 1960).

P. LEMERLE, *Esquisse pour une histoire agraire de Byzance:* RH 219-220 (1958).

G. OSTROGORSKY, *Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im. X. Jh.:* Vjschr. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 20 (1927).

—, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine* (Bruselas 1954).

—, *Quelques problèmes de la paysannerie byzantine* (Bruselas 1956).

R.S. LÓPEZ - J.A. RAYMOND, *Medieval Trade in the Mediterranean* (Nueva York 1955).

A.S. ATIYA, *Crusade, Commerce and Culture* (Bloomington 1962).

A.R. LEWIS, *Naval Power und Trade in the Mediterranean* (Princeton 1951).

7. *Ideas políticas. Estado e Iglesia*

J. STRAUB, *Vom Kaiserideal der Spätantike* (Stuttgart 1939).

W. ENSSLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden:* SAM 1943, 3 (Munich 1943).

O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena 1938).

A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin* (París 1936).

H. HUNGER, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* (Viena 1964).

F. DÖLGER, *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Darmstadt 1964).

W. OHNSORGE, *Das Zweikaiserproblem im frühen Mittelalter* (Hildesheim 1947).

—, *Abendland und Byzanz* (Darmstadt 1958).
P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* (Darmstadt ²1957).
H. SCHÄDER, *Moskau — das dritte Rom* (Darmstadt ²1957).
K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit* (Stuttgart 1936).
J. WESTBURY-JONES, *Roman and Christian Imperialism* (Londres 1939).
A. MICHEL, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (Darmstadt 1959).
K.M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the 4th Century* (Nueva York 1941).
H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser* (Zurich 1947).
B.K. STEPHANIDES, Ἔρευναι περὶ τῶν ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει σχέσεων ἐκκλησίας καὶ πολιτείας (Atenas 1923).

8. *Monacato*

Il monachesimo orientale (Roma 1958).
ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, 3 t. (Maguncia 1904/38).
R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca* (Gotinga 1916).
J. BRÉMOND, *Les pères du désert*, 2 t. (París 1927).
K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt* (Leipzig 1898).
A.J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'orient* (París 1961ss).
U. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum* (Essen 1964).
H. v. CAMPENHAUSEN, *Die aszetische Heimatlosigkeit im altchristlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Tubinga 1931).
I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en orient autrefois* (Roma 1955).
O. ROUSSEAU, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'église* (Chevetogne 1957).
W. NISSEN, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des 9. Jh.* (Hamburgo 1897).
P. DE MEESTER, *De monachico statu juxta disciplinam byzantinam* (Vaticano 1942).
D. SAVRAMIS, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums* (Leiden-Colonia 1962).

9. *Liturgia*

J.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* II, III, Appendix (Roma 1930/32).
S. SALAVILLE, *Liturgies orientales: La messe*, 2 t. (París 1942).
A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem* (Roma 1947).
A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne ³1953).
—, *Die Messe im Morgenland* (Kempten-Munich ⁴1921).

S. ANTONIADES, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques* (Leiden 1939).
J. TYCIAK, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit* (Friburgo 1937).
L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque* (París 1895).
P. OPPENHEIM, *Introductio in literaturam liturgicam* (Turín 1937).
J.M. SAUGET, *Bibliographie de liturgies orientales (1900-1960)* (Roma 1962).

10. *Historia general de la literatura y de la educación*

a) *Literatura:*

K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur* (Munich [2]1897); F. DÖLGER, *Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache* (Berlín 1948); S. IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti* (Bari 1965); B. KNÖS, *Histoire de la littérature néogrecque. La période jusqu'en 1821* (Upsala 1962); N.B. TOMADAKES, Βυζαντινὴ ἐπιστολογραφία (Atenas 1955); O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 t. (Friburgo 1913/32); D. S. BALANOS, Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ βυζαντινοὶ συγγραφεῖς (Atenas 1951); H.-G. BECK, *Kirche und theol. Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959); G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 t. (Vaticano 1944/53); A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922); M. TARCHNISVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Vaticano 1955).

b) *Bibliotecas:*

V. BURR, *Der byzantinische Kulturkreis: Handbuch der Bibliothekswissenschaft* III (Wiesbaden 1955) 146-187; O. VOLK, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken Griechenlands, Konstantinopels und Kleinasiens* (tesis, Munich 1955); V. GARDTHAUSEN, *Griechische Paläographie* I (Leipzig [2]1911).

c) *Escuela y educación:*

F. FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter* (Leipzig 1926); J.M. HUSSEY, *Church and Learning in the Byzantine Empire (867-1185)* (Londres 1937); G.C. BUCKLER, *Anna Comnena* (Oxford 1929); id., *Byzantine Education:* N.H. BAYNES - H.ST. L.B. MOSS, *Bizantium* (Oxford 1961) 200-220; H. ZILLIACUS, *Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich* (Helsinki 1935).

11. *Filosofía. Teología. Espiritualidad*

a) *Filosofía:*

B. TATAKIS, *Filosofía bizantina* (Buenos Aires 1952); CH. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos* (París 1920); P.P. JOANNOU, *Christliche Metaphysik in Byzanz* (Ettal 1956); P.E. STÉPHANOU, *Jean Italos, philosophe et humaniste* (Roma 1949); S. SALAVILLE, *Philosophie et Théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059-1117:* ÉO 29 (1930) 142ss; J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos* (París 1959); H.-G. BECK, *Theodoros Metochites* (Munich 1952); I. ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos* (Bruselas 1962); F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra* (París 1956); L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann* (Paderborn 1923); K.M. SETTON, *The Byzantine Background to the Italian Renaissance:* «Proceed. American Philos. Soc.» 100 (1956) 1-76; D.J. GEANAKOPLOS, *Greek Scholars in Venice* (Cambridge, Mass. 1962).

b) *Teología:*

H.-G. BECK, *Kirche und theol. Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959); M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium,* 5 t. (París 1926/35); M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis* (Roma ³1950); id., *Theologia orientalium cum latinorum comparata* I (Roma 1960); J. TYCIAK, *Wege östlicher Theologie* (Bonn 1946); F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (Munich 1937); H. BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner* (Roma 1937); M. JUGIE, *De processione spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes* (Roma 1936); U. RIEDINGER, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie* (Innsbruck 1956); S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XIV^e et XV^e siècles* (Lyon 1933); B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (Ettal 1956).

c) *Espiritualidad:*

M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo 1938); I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale:* OrChrP 1 (1935) 114-138; id., *La méthode d'oraison hésychaste* (Roma 1927); id., *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Roma 1955); id., *Noms du Christ et voies d'oraison* (Roma 1960); id., *Prière de vie et vie de prière* (París 1965); F. DÖRR, *Diadochus von Photike und die Messalianer* (Friburgo 1937); H. URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (Einsiedeln ²1961); I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (Roma 1928); J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (París 1959); M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas* (París 1958); J. GOUILLARD, *Petite philocalie du coeur* (París 1953).

Parte primera

LA IGLESIA BAJO EL DOMINIO DE LOS LAICOS

Sección primera

EL PONTIFICADO SE ALEJA DEL IMPERIO Y SE ACERCA A LOS FRANCOS

Por Eugen Ewig
Profesor de la Universidad de Bonn

FUENTES: WATTENBACH-LEVISON (bibl. gen. I, 2); MANSI XII (bibl. gen. I, 4); L.P. (bibl. gen. I, 5); documentos papales (bibl. gen. I, 6); MGDD imperii I, ed. PERTZ (documentos reales merovingios y documentos de los mayordomos); F. BÖHMER - E. MÜHLBACHER, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern* (Innsbruck [2]1908); MGDD *Carolinorum* (documentos de los más antiguos carolingios hasta Carlomagno inclusive); MGEp III (*Codex Carolinus:* correspondencia papal con los carolingios); MGLL *Concilia II* (sínodos del reino franco) y *Capitularia I;* MGSS rer. Langobardicarum et Italicarum (Paulus Diaconus y otras fuentes itálicas); MG Auct. ant. XI 323 *(Isidori Continuatio Hispana a. 754);* MGSS rer. Mer. II 168-193 (Cont. Fredegarii); MGSS I y II (anales carolingios); MGSS rer. Germ. (ediciones especiales de fuentes; entre ellas, los anales del imperio carolingio y Paulus Diaconus).

Historia universal: GLOTZ, *Cambridge Medieval History*, DAWSON, GÉNICOT, GANSHOF, cf. bibl. gen. *II*, 1*a-c;* GEBHARDT, BRANDT - MEYER - JUST, RASSOW, STENTON, HARTMANN, SOLMI, MENÉNDEZ PIDAL III, cf. bibl. gen. II, 2. Además: H. DANNENBAUER, *Die Entstehung Europas* II (Stuttgart 1962); F. LOT, *La naissance de la France* (París 1948); O. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich [3]1963).

Historia de las ideas políticas y de la constitución: MITTEIS, DAVID, KERN, GANSHOF, BLOCH, LESNE, SCHRAMM, TH. MAYER, ARQUILLIÈRE, PACAUT, BOUMAN, FOLZ, cf. bibl. gen. II, 8*a-c*. Además: L. KNABE, *Die gelasianische Zweigewaltenlehre bis zum Ende des Investiturstreits* (Berlín 1936); H. STEGER, *David rex et propheta* (Nuremberg 1961); W. MOHR, *Die karolingische Reichsidee* (Münster 1962).

Historia de la Iglesia: Fliche-Martin 6, Biehlmeyer - Tüchle, Dietrich - Wolf, v. Schubert, Lortz, cf. bibl. gen. II, 3. Hauck, De Moreau, Delius, Simpson, Deanesley, Godfrey, García Villada III, Rost, Bauerreiss, Tüchle, cf. bibl. gen. II, 4. Además: W.A. Philipps, *History of the Church of Ireland* (Oxford 1933); L. Biehler, *Ireland. Harbinger of the Middle Ages* (Londres 1963); id., *Irland, Wegbereiter des Abendlandes* (Olten-Lausana 1961); J. Descola, *Histoire de l'Espagne chrétienne* (París 1951); *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800,* 2 t. (Spoleto 1960) (= «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo» VII).

Historia de los concilios y de los papas: Hefele - Leclercq, Haller I, Seppelt II, Caspar, Ullmann, Kempf, cf. bibl. gen. II, 5; Bertolini, Cecchelli, Duchesne, Halphen, cf. bibl. gen. II, 5. Además: P. Classen, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz: Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben* I (Düsseldorf 1965), 536-608.

Derecho canónico y constitución de la Iglesia: Massen, Fournier - Le Bras, Stickler, cf. bibl. gen. I, 4; Feine, Plöchl I, Le Bras, Werminghoff, Lot - Fawtier, cf. bibl. gen. II, 6. Además: C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne* (Lovaina-París 1936); H. Barion, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters* (Bonn 1931); U. Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens* (reimpr., Aalen ²1961); K. Vogt, *Staat und Kirche von Constantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit* (Tubinga 1936).

Monacato y liturgia: Schmitz - Räber, Hilpisch, Knowles, «Settimane di studio», cf. bibl. gen. II, 9; Eisenhofer, Righetti, Jungmann, Klauser, cf. bibl. gen. II, 10.

Literatura y educación: Manitius I, De Ghellinck I, Curtius, Raby, Siegmund, Lesne, Fuchs, cf. bibl. gen. II, 11. Además: D. Norberg, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale* (Estocolmo 1958) (= «Studia Latina Stockholmensia» 5); M.L.W. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe 500-900* (Londres ²1957); R.R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident* I (París 1944) (= BÉH 286); R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire* (París 1953).

Filosofía y teología: Fliche - Martin XIII, Grabmann, Crombie, Geyer (Ueberweg), De Wulf I, Gilson, Schmaus - Geiselmann - Grillmeier, Harnack, Seeberg, De Lubac, Génicot, cf. bibl. gen. II, 12. Además: J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale* (París 1964).

I. La cristiandad a comienzos del siglo VIII. Roma y Constantinopla desde el Concilio de Trulo hasta los comienzos de la controversia sobre las imágenes

BIBLIOGRAFÍA: Sobre África, España e Italia: CH. DIEHL, *L'Afrique byzantine* (París 1896); H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne* II (París ²1904); *España visigoda* (Madrid 1940) [= R. MENÉNDEZ PIDAL III, cf. bibl. gen. II, 2]; CH. DIEHL, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne* (1888) [= Bibl. Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 53]; L.M. HARTMANN, *Untersuchungen zur Gesch. der byzantinischen Verwaltung in Italien* (1889).

Roma, Bizancio y la controversia sobre las imágenes: H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) [= *Handbuch der Altertumswissensch.* Byz. Abt. II, 1]; J. KOLLWITZ, *Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung:* RQ 48 (1953) 1-20; E. CASPAR, *Gregor II. und der Bilderstreit:* ZKG 52 (1933) 29-89; O. BERTOLINI, cf. bibl. gen. II, 5; V. GRUMEL, *L'annexion d'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople* [= Mélanges Lebreton]: RSR 40 (1952) 191-200; L.R. MÉNAGER, *La byzantinisation religieuse de l'Italie méridionale et la politique monastique des Normands:* RHE 53 (1958) 747-774, 54 (1959) 5-40; A. MICHEL, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (Darmstadt 1959).

Lengua y monasterios griegos en Roma: H. STEINACKER, *Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters:* MIÖG 62 (1954) 28-66; *Topografia e urbanistica di Roma* (Roma 1958) [= *Storia di Roma* XXII]; F. ANTONELLI, *I primi monasteri di monaci orientali in Roma:* RivAC 5 (1928) 105-121; A. MICHEL, *Die griechische Klostersiedlung in Rom bis zur Mitte des 11. Jh.* (1953) [= OstKSt 1); G. FERRARI, *Early Roman Monasteries* (1957).

Prehistoria del colegio cardenalicio: J. LESTOCQUOY, *Administration de Rome et diaconies du VIIe au IXe siècle:* RivAC 7 (1930) 261-298; J. MARROU, *L'origine orientale des diaconies romaines:* MAH 57 (1940) 95-142; O. BERTOLINI, *Per la storia delle diaconie romane nell'alto medioevo sino alla fine del secolo VIII:* ADRomana 70 (1947) 1-145; H.W. KLEWITZ, *Die Entstehung des Kardinalkollegiums:* ZSavRGkan 26 (1936) 115-221; ST. KUTTNER, *Cardinalis: The History of a Canonical Concept:* Tr 3 (1945) 129-214.

Colegio judicial y administración de la ciudad de Roma: P.E. SCHRAMM, *Studien zu frühmittelalterlichen Aufzeichnungen über Staat und Verfassung:* ZSavRGgerm 49 (1929) 167-232; TH. HIRSCHFELD, *Das Gerichtswesen der Stadt Rom vom 8. bis 12. Jh.:* AUF 4 (1912) 419-562.

Sombrías nubes se cernían sobre la cristiandad a fines del siglo VII y comienzos del VIII. La entrada de los anglosajones en el círculo de los pueblos cristianos hubo de significar poco para los contemporáneos frente a la pérdida de dos viejas provincias de civilización cristiana, que enterró bajo sus aguas la segunda oleada arábiga: África y España. La gran era de la Iglesia de África había pasado, cuando se dibujaba la catástrofe. Justiniano había recuperado las provincias para el imperio, pero con fuertes pérdidas territoriales; sin embargo, el país vivió aún, bajo la dominación del imperio de oriente, una segunda primavera. La Iglesia africana pudo aún intervenir eficazmente en la controversia de los tres capítulos y del monotelismo, y pudo apuntarse grandes éxitos misionales entre los bereberes. La expansión islámica, que se paró primeramente en Trípolis, se reanudó en 669. Los árabes ocuparon la provincia de Bizacena, donde fundaron Cairuán, la futura capital islámica de Norteáfrica. En 669 cayó Cartago. La resistencia de los berberiscos cristianos y de los últimos baluartes imperiales en occidente fue quebrantada en los primeros años del siglo VIII. África desapareció del mundo de la civilización cristiana. La minoría cristiana que aún quedara, se fundió con la mayoría musulmana y perdió significación histórica.

El reino visigodo había ocupado un puesto dirigente en la cultura romano-germánica del siglo VII; pero discordias internas facilitaron la aventura del berberisco Tarik, que, en connivencia con pretendientes al trono de la familia de Witiza, pasó a España. En la batalla del Guadalete (Jerez de la Frontera), el último rey godo, don Rodrigo, perdió corona y vida el 19 de julio del 711. La conquista del país fue obra del emir africano Muza. Mientras los árabes ocupaban también la Septimania, provincia gala del reino godo, don Pelayo, portaespada del rey Rodrigo, trataba de organizar la resistencia cristiana en Asturias. La victoria de don Pelayo y sus huestes junto a Covadonga, el año 722, aseguró la existencia del pequeño reino asturiano, que sólo logró importancia desde mediados del siglo IX. En la España musulmana, cuyo califa residía en Córdoba, persistió la Iglesia; pero fue perdiendo más y más contacto con la cristiandad libre.

Entretanto, el poderío principal del califato se lanzó contra la capital a orillas del Bósforo. El imperio, sacudido desde 695 por

querellas dinásticas, parecía ser presa fácil. La caída de Constantinopla, hablando a lo humano, hubiera abierto al islam el mundo pagano del centro y este de Europa, y habría así amenazado mortalmente a la cristiandad latina. Un año entero —del 15 de agosto del 717 al 15 de agosto del 718— atacaron los árabes los muros de Constantinopla. La ciudad, contra toda esperanza, resistió la embestida. Su defensor, el emperador León III, se hizo así salvador de la cristiandad. Catorce años más tarde, por la victoria de Poitiers, Carlos Martel contenía también en occidente el avance árabe. La cristiandad había perdido África y España, pero había repelido el gran ataque árabe y cerrado al islam el centro y este europeo. La pérdida de las provincias mediterráneas había que compensarla por una evangelización del centro de Europa. El centro de gravedad del mundo cristiano comenzaba a desplazarse ἐπὶ τὴν ἐσωτέραν χώραν τῆς δύσεως, «hacia el interior de occidente» [1].

Presupuesto para este cambio es que Roma se desprendiera del antiguo imperio, que se había hecho griego y tenía su centro de gravedad junto al Bósforo. La idea era apenas realizable para los contemporáneos, pues el imperio no era sólo realidad política, sino también espiritual, en la que los papas no vivían menos que los emperadores —a despecho y pesar de los conflictos que una y otra vez surgían desde el Henotikon de 482—. Estos conflictos eran *primariamente de orden eclesiástico y religioso, siquiera en ellos* se dibujara también con creciente claridad el contraste ítalo-griego. Los papas se hacían desde luego portavoces de Italia, pero seguían siendo, a par, representantes de un grupo religioso eclesiástico que miraba aún al imperio como una unidad. Así, no es de maravillar que la influencia oriental griega, tras el restablecimiento de la paz eclesiástica el año 681, alcanzara su punto culminante en Roma. De trece papas entre los años 678 y 752, once fueron sicilianos, griegos o sirios. Por influjo oriental entraron en Roma la fiesta de la *Exaltatio Crucis* y las cuatro grandes fiestas marianas: la Purificación (Candelaria), la Anunciación, Asunción y Natividad, que están aquí por vez primera atestiguadas bajo el papa Sergio I (687-701). Los *Monasteria diaconiae*, todos ellos fundaciones de los siglos VI y VII, citados por vez primera bajo Benedicto II (684-685),

---

1. Gregorio II al emperador León III, cf. n.º 3.

ostentan por lo general cultos de carácter griego oriental. Agrupábanse en gran número en torno al *Palatium* de los emperadores, que se había convertido en residencia romana de los exarcas bizantinos. Centro de la colonia griega era el *Forum Boarium*, con Santa María en Cosmedin. Otros barrios griegos estaban en Santa María la Antigua (Graecostadium) y en la Suburra, junto a S. Sergio y Bacchus (Graecostasis). Iglesias y monasterios griegos los había también en el Capitolio (Santa Maria de Ara coeli), en el Palatino (San Cesareo), en el Aventino (San Sabas), en el Celio (San Erasmo) y en el Esquilino (Santa Lucia Renati). El papa Juan VII (705-707) hizo erigir un *episcopium* en Santa Maria Antiqua; también sus sucesores hubieron de residir allí, hasta Zacarías, que hizo renovar el palacio laterano.

Los superiores de los *Monasteria diaconiae* hubieron de desocupar también algún puesto en el consejo papal, aun cuando todavía no estaban incorporados al cuerpo de los diáconos. El colegio de los siete diáconos regionales que hasta Gregorio Magno había formado el consejo papal, no era ya el solo decisivo. Desde Juan V (685-686) hasta Gregorio II (715-731), ningún diácono subió a la silla de San Pedro. El gremio de los siete cardenales obispos posteriores aparece por vez primera en 732. Esteban III (768-772) ordenó sus funciones en el culto de las catedrales romanas, probablemente renovando un rito ya existente. El número de iglesias titulares, cuyos rectores formaron el grupo de los posteriores cardenales presbíteros, parece haberse elevado en esta ocasión de 25 a 28. Así, poco a poco, se dibujaba a comienzos del siglo VIII el futuro colegio de los cardenales.

A par del clero, desde fines del siglo VII, se destacó más firmemente la alta burocracia de los *iudices*. Altos dignatarios eran el *Primicerius* y el *Secundicerius notariorum* (encargados de la cancillería), así como el *Primus defensorum* (presidente de los abogados eclesiásticos). A ellos se agregaron el *Arcarius* (administrador de los ingresos), el *Saccellarius* (administrador de los gastos) y el *Nomenculator* (encargado de pobres y peregrinos). La casa papal era dirigida por el *Vicedominus*, la tesorería y vestuario estaba bajo el *Vestararius;* ni uno ni otro pertenecían a los más altos *iudices*. También el bibliotecario (encargado del archivo y biblioteca), nombrado a fines del siglo VIII, quedó fuera de este gremio, cuyo nú-

mero no se elevó a siete hasta el siglo IX, por la adición del protoscrinario (presidente de los notarios urbanos). Los *iudices* pertenecían en su totalidad a la nobleza romana, en la que, a la verdad, hallaban también acceso miembros de la nobleza burocrática imperial, de origen no romano.

Los papas orientales griegos eran súbditos leales del emperador; pero, en cuestiones eclesiásticas, no defendían el punto de vista romano con menos firmeza que los papas de origen italo-romano. El sirio Sergio rechazó el Concilio Trulano *(Quinisextum)* de 692, que decretó la validez ecuménica de los usos del oriente griego (matrimonio de los sacerdotes, ordenación de ayunos y culto). Cuando el emperador Justiniano II le quiso hacer correr la misma suerte que a Martín I, las tropas imperiales de Italia se declararon por el papa. Por vez primera quedó sin efecto en Roma una orden imperial de detención. Las discordias dinásticas que estallaron en 695 debilitaron aún más la autoridad imperial. Cierto que el papa Constantino I se trasladó a Constantinopla para concluir la paz con Justiniano II, pero éste sería el último viaje de un papa a la capital del Bósforo. El monotelita Filípico Bardanes (711-713) no fue siquiera reconocido emperador en Roma. En Ravena fue asesinado el exarca nombrado aún por Justiniano II. El mando en la Italia imperial pasó a manos de Georgius, que transformó las tropas imperiales en milicias itálicas. Con la caída de Filípico Bardanes acabó también el interregno itálico. Pero la caótica situación del imperio duró hasta la derrota de los árabes por el emperador León III.

El emperador León, fundador de la monarquía siria, acometió enérgicamente la reorganización del imperio. Pero, al ordenar un nuevo tributo, tropezó en Roma con la violenta resistencia de Gregorio II (715-731), que, como romano nato, entendía mejor los asuntos itálicos que sus predecesores orientales griegos, y defendía a par los bienes de su Iglesia. La orden de detención del papa dada por el emperador fracasó una vez más ante la resistencia de las milicias romanas, a las que ayudaron los longobardos de Espoleto y Benevento. También se sublevaron las tropas de Venecia y la Pentápolis. El exarca Paulo fue asesinado hacia 726-727. Su sucesor Eutiquio se alió con el rey longobardo Luitprando, que sometió a los buques rebeldes de Espoleto y Benevento. El 729 pudo Euti-

quio entrar en Roma, pero el rey habló en favor del papa, y el exarca, ante la agudización de la situación en la Italia imperial por razón de la disputa sobre las imágenes, hubo de abstenerse de nuevas medidas contra Roma.

El movimiento del iconoclasmo, que, en atención a la trascendencia de Dios, impugnaba la representación plástica de Dios y de los santos, vino de oriente, donde en el año 723 el califa Jesid mandó retirar todas las imágenes de los templos. Luego pasó al Asia Menor. El patriarca Germán de Constantinopla tomó posición contra el iconoclasmo. El emperador León, que procedía de la frontera de Cilicia y Siria, se unió a los iconoclastas. El año 726 mandó destruir aparatosamente el venerado icono de Cristo del Calcetor. Con ello provocó una tormenta de indignación entre los griegos devotos de las imágenes. Una parte del ejército se sublevó y nombró a un antiemperador. Pero la sublevación fue sofocada el 28 de abril de 727. El emperador trató entonces de ganar al papa para su opinión. La correspondencia que se extendió a los años 728-729, no trajo un acuerdo. El papa Gregorio II se puso al lado del patriarca Germán, que, después de la prohibición expresa de las imágenes, el 17 de enero de 730, recibió un sucesor dócil al emperador. La prohibición de 730 condujo a una persecución sangrienta de la oposición. Portavoz teológico de los iconódulos (veneradores de las imágenes) fue un alto empleado de la corte del califa, Juan Damasceno, que en el año 736 entró en el monasterio de San Sabas de Jerusalén. En opinión de Juan Damasceno, que justificaba el arte sagrado y el culto de las imágenes con la encarnación de Cristo, el iconoclasmo era una derivación última del monofisitismo. «A la remota Italia no pudo el emperador imponer el iconoclasmo» (Ostrogorsky). Sin embargo, el papa se mantuvo en la estricta línea de la oposición eclesiástica, e impidió que las tropas de Italia proclamaran un antiemperador. Separarse del imperio no le pasó por las mientes. Nada irreparable había aún sucedido cuando, el 11 de febrero de 731, moría Gregorio II. Su sucesor, el sirio Gregorio III (731-741), renovó el contacto con el emperador. Sin embargo, no hubo medio de apartar a León III del camino emprendido. Un sínodo romano, al que asistieron también los metropolitas de Ravena y Grado *cum ceteris episcopis istius (He)speriae partis,* excluyó de la comunión de la Iglesia a los despreciadores de la

práctica eclesiástica que se negaban a venerar las santas imágenes y las profanaban. Lo que sucedió después es oscuro. Quizá tras un frustrado intento de someter Roma, Ravena y Venecia a su voluntad por medio de una demostración naval, tomó León III, en el año 733, una resolución que habría reducido a Roma a la insignificancia: confiscar los patrimonios papales al sur de Italia y Sicilia, separar de Roma a Sicilia, Calabria y la prefectura ilírica (Tesalónica con Macedonia y Hélada), que hasta entonces habían pertenecido a la jurisdicción del patriarca y metropolita romano, y anexionarlas al patriarcado de Constantinopla [2]. Pero quizá desdeñó por insignificante la oposición itálica y abandonó a su suerte a la vieja Roma, sombra ya de su antigua grandeza. Sea como fuere, el emperador no vio lo que ya le previniera Gregorio II: ὅτι οἱ ἄγριοι καὶ βάρβαροι ἥμεροι ἐγένοντο... πᾶσα ἡ δύσις καρποφορίας πίστει προσφέρει τῷ ἁγίῳ κορυφαίῳ [3]. Claro que aún tenía que verse si la base «occidental» resistiría.

II. EL NUEVO AUGE DEL REINO FRANCO Y EL PASO DE LOS ANGLOSAJONES AL CONTINENTE

OTRAS FUENTES: *Venerabilis Bedae Opera historica,* ed. C. PLUMMER (Oxford 1896); *Vita Willibrordi: MGSS rer. Mer.* VII; H.A. WILSON, *The Calendar of St. Willibrord* (Londres 1918) (= Henry Bradshaw Society 45); C. WAMPACH, *Gesch. der Grundherrschaft Echternach* I, 1 y 2 (Luxemburgo 1929/30); *Vitae s. Bonifatii archiepiscopi Moguntini,* rec. W. LEVISON (1905): MGSS rer. Germ.; *Epistolae ss. Bonifatii et Lulli,* rec. TANGL: MG Ep. sel. I: *Vitae* de los compañeros y discípulos de san Bonifacio: MGSS XV.

Más bibliografía: H.E. BONNELL, *Die Anfänge des karolingischen Hauses* (Berlín 1866); TH. BREYSIG, *Jbb. des fränkischen Reiches 714-741* (1869); H. HAHN, *Jbb. des fränkischen Reiches 741-752* (1863); H. LOEWE, *Die karolingische Reichsgründung und der Südosten* (Stuttgart 1937); id., *Bonifatius und die bayrisch-fränkische Spannung,* «Jahrbuch für fränk. Landesforschung» 15 (1955) 85-127; W. LEVISON, *Aus rheinischer und fränkischer*

---

2. Así según la concepción dominante hasta hoy en la investigación alemana e italiana. Disiente V. GRUMEL, que relaciona esta medida con la «apostasía» del imperio por parte del papa, es decir, con la alianza de Esteban II de 753-754 con los francos. OSTROGORSKY *(Gesch. des byzantinischen Staates* [³1963] 142 y n.° 1) acepta la fecha propuesta por Grumel.

3. «Los salvajes y bárbaros se han amansado... todo el occidente ofrece con fe frutos al santo príncipe [Pedro]» (Gregorio II al emperador León III: CASPAR; ZKG 52 [1933] 83).

Fruhzeit (Düsseldorf 1948); id., *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1946); C. WAMPACH, *St. Willibrord. Sein Leben und Lebenswerk* (Luxemburgo 1953); TH. SCHIEFFER, *Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts:* AAMz 1950, n.º 20 (1951); id., *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Friburgo 1954); *St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag.* ed. por la ciudad de Fulda en unión con las diócesis de Fulda y Maguncia (Fulda 1954); H. BÜTTNER, *Bonifatius und die Karolinger:* «Hess. Jb. für Landesgesch.» 4 (1954) 21-36; W. FRITZE, *Die Einbeziehung von Hessen und Thüringen in die Mainzer Diözese;* ibid. 4 (1954) 37-63; id., *Slawen und Awaren im angelsächs. Missionsprogramm I und II:* «Zschr. für slav. Philologie» 31 (1964) 316-338, 32 (1965) 231-251; E. WIEMANN, *Bonifatius und das Bistum Erfurt: Herbergen der Christenheit* 2 (1957); H. BEUMANN, *Hersfelds Gründungsjahr:* «Hess. Jb. für Landesgesch.» 6 (1956) 1-24; H. APPELT, *Die Anfänge des päpstlichen Schutzes:* MIÖG 62 (1954) 101-111; W. SCHWARZ, *Jurisdicio und Condicio. Eine Untersuchung zu den Privilegia libertatis der Klöster:* ZSavRGkan 45 (1959) 34-98.

Reforma: H. BARION, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters* (Bonn 1931); H. FRANK, *Die Klosterbischöfe des Frankenreichs* (Münster 1932): «Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums» 17; TH. GOTTLOB, *Der abendländische Chorepiskopat* (Bonn 1928); cf. F. GESCHER: ZSavRGkan 19 (1930) 708-717; E. LESNE, *La hiérarchie épiscopale en Gaule et en Germanie 742-882* (Lille-París 1905); P. FOURNIER, *Le droit de propriété exercé par les laïques sur les biens de l'Église au haut moyen âge* (Lille 1943).

La gran potencia de occidente, que unía a germanos y romanos, era el reino de los francos, que a comienzos del siglo VII había pasado por el primer período de esplendor de su historia, pero a fines del mismo siglo se vio amenazado de disolución interna por la decadencia de la dinastía merovingia. La grave crisis estalló en 675 por el asesinato del rey Childerico II. De la lucha de los nobles por el poder salió victorioso Pipino el Medio, quien, por línea paterna, descendía de Arnulfo de Metz y, por la materna, de Pipino el Viejo y reunía en su mano los bienes que ambas familias tenían a orillas del Mosa y el Mosela. La victoria de Tertry en el año 687 lo hizo dueño de todo el reino y le puso también en las manos la realeza, a la que, hacia el 700, dejó completamente sin poder. Si bien Aquitania y los ducados de la derecha del Rin siguieron camino propio, el reino se afirmó de nuevo. Pero la prematura muerte de sus dos hijos Drogo y Grimoaldo dejó otra vez en el aire la obra de Arnulfingio. El primer *Princeps Francorum*, que murió a fines del 714,

no tenía heredero legítimo mayor de edad que pudiera continuar la obra del padre; así, el *Regnum Francorum* hubo de pasar por la edad de hierro del hijo natural Carlos Martel, antes de alcanzar bajo los carolingios la cumbre de su historia.

Tres partidos se enfrentaban en el reino franco a la muerte de Pipino: la viuda de éste, Plectrudis, que luchaba por su nieto, menor de edad, Teudoaldo; Carlos, hijo natural de Pipino, al que se unió parte del partido arnulfingiano; Regenfrido, nuevo mayordomo de Neustria, que tenía en su poder al rey merovingio. Carlos derrotó a los neustrianos, en marzo de 717, en Vinchy, junto a Cambrai. En 717-718 sometió a su madrastra Plectrudis en Colonia. En 719 hubo de luchar de nuevo contra los neustrianos, que fueron ahora vencidos junto a Soissons. Carlos logró el señorío de Neustria hasta el Loira, pero hubo de reconocer el principado independiente de Aquitania. Sólo la victoria sobre los árabes junto a Poitiers, en el año 732, le abrió la Galia del sur. En los años 733-736 Carlos ocupó Borgoña. La Provenza, cuyo prefecto Maurontes había incluso pedido ayuda árabe, fue conquistada en 733-738. El reino de los francos quedaba así nuevamente unido. En la derecha del Rin pudieron ser incorporadas Turingia y grandes porciones de Frisia. Se acometió la anexión del país de los alamanes, pero no fue acabada. Respecto de Baviera, Carlos hubo de contentarse, como en Aquitania, con una soberanía más o menos efectiva.

Una segunda oleada franca se derramó por las Galias y Germania en la campaña carolingia de reconquista del reino de los francos. El séquito del regente del Mosa, Mosela y Rin ocuparon los puestos directivos de los países conquistados y formaron el núcleo de la «nobleza imperial carolingia». El *Princeps Francorum* procuró nuevos medios de poder para la autoridad central. Como la tierra fiscal y los bienes confiscados a los enemigos no bastaban, Carlos Martel echó mano a los bienes de la Iglesia que se habían acrecido mucho en los siglos VI y VII. La «secularización» se llevaba a cabo por incautación directa o nombrando obispos y abades a laicos fieles que ponían los bienes de la Iglesia a disposición del regente para el sostenimiento de sus tropas. Las intervenciones eran brutales y provocaban en la Iglesia un verdadero caos. La organización metropolitana cayó en completa decadencia. La secularización ocasionó también una fuerte corrupción moral, siquiera

no tuviera en todas partes la misma virulencia; mínima en los territorios que formaban el más viejo respaldo de Carlos; máxima en las tierras que fueron sometidas tras luchas encarnizadas. Las intervenciones de Carlos no nacían de un espíritu hostil a la Iglesia. El príncipe de los francos y sus huestes estaban animados de una maciza religiosidad, a la que daba un gran impulso la lucha contra los sarracenos. Alcanzaban sus victorias con la ayuda de Cristo. Aviñón, como otra Jericó, cayó al son de las trompetas. La crónica que mandó redactar Childebrando, hermano de Carlos, ve al príncipe de los francos como otro Josué. Al conquistador seguiría un día el legislador.

En los años treinta se había afirmado tanto la posición de Carlos, que pudo dejar sin ocupar el trono real y dividir antes de su muerte el reino entre sus hijos. Los hijos Carlomán y Pipino enterraron a su padre, muerto el 22 de octubre de 741, en la tumba real de Saint-Denis. Excluyeron de la herencia paterna a su medio hermano Gripón. El primer momento crítico del cambio de soberanía fue pronto superado. Es verdad que los hermanos levantaron aún al trono vacante a un merovingio, pero consideraban, sin tapujos, el reino como propiedad suya. La sumisión de los alamanes se completó el año 746. Carlomán, que en Cannstatt había dictado severas penas contra los secuaces del último duque de los alamanes, Teodebaldo, se retiró en 747 del gobierno. Fundó un monasterio en el monte Soracte, junto a Roma, y finalmente él mismo entró de monje en la abadía benedictina de Monte Cassino. La resolución de Carlomán no nació de motivos políticos, sino religiosos. El príncipe de los francos había colaborado, desde la muerte de su padre, con Bonifacio. «Su modelo determinante sólo pudieron ser aquellos reyes anglosajones que le precedieron en ese camino» (Schieffer).

Los misioneros romanos habían viajado antaño a través del reino de los francos camino de la Bretaña anglosajona; peregrinos, hombres de iglesia y reyes anglosajones habían hecho desde mediados del siglo VII el mismo camino en dirección contraria. Ordinariamente pasaban a Quentowic (Boulogne) o Ruán, y de allí, por la vía romana que pasaba por Lyon, proseguían su viaje a Italia. Por vez primera, en el año 678, Wilfrido de York escogía otro camino que pasaba por las bocas del Rin, pues se había malquista-

do con Ebroin, mayordomo de palacio neustroborgoñés. Pasó el invierno de 678-679 junto al rey Aldgisl de Frisia, y allí predicó el Evangelio. Aunque la acción de Wilfrido fue un mero episodio, se convirtió en punto de partida de la misión de Frisia, que, una buena década más tarde, emprendió Willibrordo, discípulo de Wilfrido.

El nortumbriense Willibrordo, nacido hacia 658, se crió en el monasterio de Wilfrido, de Ripon. Cuando el maestro fue depuesto en el año 678 como obispo de York, el discípulo abandonó también Ripon, y pasó los 12 años siguientes en Irlanda. Allí fue su maestro el anglosajón Egberto, que sentía igualmente ambición misionera. Como las tierras anglosajonas no ofrecían ya, tras la conversión de Sussex y Wight (681-686), campo de actividad misional, Egberto envió el año 688 a su compañero Wigberto a los frisios. El fin remoto era la evangelización de los sajones, sus afines de raza. Pero ya a los dos años hubo de volver Wigberto sin haber logrado nada. En Frisia, a Aldgisl había sucedido Radbodo, que era hostil al cristianismo. Egberto no se desalentó: por mandato suyo, el año 690, Willibrordo, con once compañeros, se hacía a la vela rumbo al continente.

Willibrordo no se dirigió a Radbodo, sino a Pipino el Medio, que acababa de restablecer la soberanía franca sobre el suroeste de la Frisia. La misión franca más antigua de Amando, apóstol de Flandes, había penetrado hasta Amberes, que fue entonces el primer punto de apoyo de Willibrordo; hacia el 692 se trasladó a Roma y allí recibió también la bendición del papa para la obra comenzada. La misión se extendió también entonces a otros territorios fronterizos del reino franco. Suidberto, compañero de Willibrordo, se hizo consagrar obispo por Wilfrido durante la ausencia del maestro y emprendió la evangelización de los boructuarios, al sur de Lippe. Otros dos anglosajones, los dos Ewaldos, visitaron a los sajones llegando hasta Munsterlandia occidental. Pero este avance era prematuro. Los dos Ewaldos fueron asesinados, y una expansión sajona destruía antes de fin de siglo la obra de evangelización entre los boructuarios. Suidberto recibió de Pipino una isla del Rin, junto a Neuss, la actual Kaiserswerth, donde murió en el año 713.

En estas circunstancias, la misión anglosajona se concentró enteramente en Frisia. Por indicación de Pipino, Willibrordo marchó

de nuevo a Roma, donde el 21 de noviembre de 695 fue consagrado por Sergio I obispo misionero y recibió el nombre de Clemente. Sede del arzobispo fue el castillo de Utrecht, que ya a comienzos del siglo VII había estado en manos francas. Willibrordo hizo reconstruir la derruida iglesia franca de San Martín y levantar una catedral que, al ejemplo de Canterbury, consagró al Redentor. Como puntos de apoyo recibió la abadía de Echternach junto a Tréveris, poco antes fundada, y el monasterio de Süsteren junto a Maestricht. La misión hizo buenos progresos en vida de Pipino, pero se hundió completamente a la muerte del Arnulfingio. Sólo a la muerte de Radbodo († 719), cuando Carlos Martel restableció la soberanía franca al suroeste de Frisia, pudo Willibrordo reanudar su obra interrumpida. La Iglesia de Utrecht revivió y fue de nuevo organizada. El documento expedido para ello por Carlos Martel el 1 de enero de 723 inauguraba una segunda fase de misión continua, que, sin embargo, sólo logró éxitos duraderos dentro de las fronteras francas al sur de Zuidersee hasta el Yssel. La base era demasiado estrecha para una nueva provincia eclesiástica, como había proyectado el apóstol de los frisios; pero al morir Willibrordo, el 7 de noviembre de 739, estaban puestos los cimientos del futuro obispado de Utrecht.

Por entonces era ya Wilfrido-Bonifacio la figura señera entre los eclesiásticos anglosajones en el reino de los francos. Éste no procedía del anglo northumberland, sino de Wessex. Nació hacia 672-673 junto a Exeter y hacia 680 fue confiado para su educación al monasterio de Exeter. Más tarde entró en la abadía de Nursling junto a Winchester, en que fue ordenado de sacerdote. En edad ya madura tomó la resolución de la *Peregrinatio propter Christum*. Su fin remoto fue sin duda, desde el principio, la conversión de los sajones del continente, que eran de su misma raza. Pero el punto de partida para tal empresa sólo podía ofrecerlo un país de misión vecino a los sajones. Así, el año 716, Winfrido pasó de Londres a Dorestad, junto a Utrecht. Su intento misional con Radbodo fracasó, sin embargo, como fracasara el de Wigberto por los años 688-689. Winfrido volvió a su patria, pero la abandonó de nuevo el 718, esta vez para siempre.

Por entonces acababa Carlos Martel de triunfar al este del reino franco. En febrero de 718 Willibrordo recibió un privilegio del

nuevo regente. Sin embargo, Winfrido no entró en contacto con Carlos, sino que, por Neustria, emprendió su viaje a Roma, donde el 15 de mayo de 719 le dio Gregorio II poderes misionales y el nombre de Bonifacio, que Winfrido llevó en adelante exclusivamente. El campo misional frisio parecía por de pronto cerrado. En la frontera sajona del sur las perspectivas eran más favorables. El duque de Turingia, Heden, había hecho en 704 y 717 ricas donaciones a Willibrordo, y mostrando así su interés por los misioneros anglosajones. Así, pasando por Baviera, donde al parecer ganó ya entonces al discípulo Esturmio, Bonifacio marchó a Turingia. Aquí tropezó, sin embargo, con la resistencia de un clero ya existente. El conflicto lo movió a emprender el viaje a la corte franca. En el camino le llegó la noticia de la muerte del rey frisón Radbodo. Bonifacio tomó otra vez la vuelta a la misión de Frisia. Dos años trabajó aquí bajo la égida de Willibrordo.

En 716 y 718, Bonifacio había emprendido un camino propio. No es, pues, de maravillar que, el 721, se separara otra vez de Willibrordo. Pasando por Tréveris, donde se le juntó el joven franco Gregorio, marchó al Lahn superior, a fin de convertir, en la frontera de Sajonia, a los hesienses, aún paganos, en los alrededores de Fritzlar y Kassel. Halló apoyo en los alcaides de la fortaleza franca de Ameneburgo, donde fundó su primera celda monástica. La evangelización de Hessen le procuró el primer gran éxito misionero. Bonifacio emprendió ahora un segundo viaje a Roma, donde el 30 de noviembre de 722 fue consagrado obispo por Gregorio II. En esta ocasión hizo el juramento de obediencia que los obispos sufragáneos romanos solían hacer al papa como a su metropolita. En este juramento entraba el deber de fidelidad al emperador, pero fue sustituido por la promesa de no tener comunión con los obispos que obraran contra los *Instituta sanctorum patrum*, proceder contra ellos y, caso de que esto fuera imposible, denunciarlos al papa. El campo misional de Bonifacio quedaba así unido con Roma de la manera más estrecha. El papa despidió al nuevo obispo con una carta de recomendación a Carlos Martel y éste, a su vez, expidió a principios de 723 un salvoconducto en favor de Bonifacio. La igualdad con Willibrordo estaba así lograda.

La evangelización de Hessen, bajo la protección del príncipe de los francos, hizo rápidos progresos. En 723, Bonifacio derribó

la encina de Donar, en Geismar, y erigió con su madera la primera iglesia de Fritzlar, en torno a la cual se congregó la segunda fundación monacal. En 725, cruzando la Selva turingia, marchó a Turingia del nordeste, en que, al extinguirse la dinastía ducal, se había propagado la influencia pagana de los sajones. Como tercer monasterio surgió Ohrdruf en el borde oriental de la Selva. Después de un decenio, el trabajo misional en Hessen y Turingia había terminado. El tiempo parecía maduro para fundar una nueva provincia eclesiástica. Por la concesión del *pallium*, Gregorio III, en el año 732, elevó a Bonifacio a la dignidad de arzobispo.

¿Abarcaría la proyectada provincia eclesiástica sólo el territorio misional bonifaciano? Tampoco el territorio turingio del Main, cristianizado ya desde tiempo atrás, poseía aún autonomía eclesiástica. En una carta papal del año 738 se nombran entre las tribus o pueblos pertenecientes a la jurisdicción bonifaciana los turingios y hesienses, los Borthari (¿boructuarios?) y Nistresi (¿territorio del Nister o del Diemel?), los Wedrecii (¿alrededor de Wetter o Wetterau?) y Lognai (Lahngau), Suduodi (?) y Graffelti (Grabfeld). Cabe, pues, sospechar que la nueva provincia eclesiástica comprendería la mayor parte de los territorios «de Germania» (orilla derecha del Rin) que estaban bajo dominio inmediato franco, con exclusión de los ducados políticamente autónomos de los alamanes y bávaros. En tal caso se explica la resistencia que suscitó el gran proyecto. Bonifacio había chocado ya antes con la oposición local del clero. Hasta ahora se había desentendido de ella. Mientras trabajaba como director de misiones en remotos territorios fronterizos, había poca superficie de fricción con el episcopado franco. Pero el nuevo plan tenía que levantar contra él a los obispos renanos, que miraban como suyas vastas partes de la Germania de la derecha del Rin. La proyectada provincia eclesiástica no se llevó a cabo. Falló la necesaria ayuda de Carlos Martel, «que hubiera tenido que ir mucho más lejos que la protección hasta entonces otorgada» (Schieffer).

El arzobispo empleó los años inmediatos en consolidar sus posiciones. La afluencia de colaboradores anglosajones le permitió acometer nuevas fundaciones. En el territorio turingio del Main surgieron los monasterios anglosajones femeninos de Tauberbischofsheim, Kitzingen y Ochsenfurt. Un gran éxito para Bonifacio fue el

establecimiento de relaciones con el duque de Baviera, Hucbaldo († 736), y su sucesor Odilón. La campaña de Sajonia, iniciada el 738 por Carlos Martel, abría la perspectiva de la ansiada misión sajona. Así, durante estos años, Bonifacio pudo oscilar entre la esperanza y la desilusión, hasta que, finalmente, el tercer viaje a Roma pareció confirmar todas las esperanzas. No sólo Turingia y Hessen, sino también Baviera y Sajonia fueron confiadas a Bonifacio. Gregorio III dilató el mandato del arzobispo, nombrándolo su legado en Germania. Además de la carta general de recomendación, diole también letras para los pueblos de los países dominados por los francos a la derecha del Rin, para los obispos de Baviera y Alamannia (Augsburgo), y una exhortación misional a los «antiguos sajones».

La esperanza de que se abriera Sajonia era prematura y hubo pronto de ser enterrada. Pero ya el año 739 pudo Bonifacio arreglar, con ayuda del duque Odilón, la situación de Baviera y dar vida a los obispados de Ratisbona, Frisinga, Salzburgo y Passau, *que a la verdad existían ya de atrás. Baviera no recibió aún una* metrópoli eclesiástica propia, sino que Bonifacio mantuvo en sus manos la dirección superior. Urgía sobre todo la ordenación eclesiástica en Turingia y Hessen; pero Bonifacio no la pudo llevar a cabo en vida de Carlos Martel. Sólo la muerte del príncipe de los francos le dejó vía libre.

Carlomán, heredero del reino oriental franco (Austrasia), buscó inmediatamente una estrecha colaboración con el arzobispo anglosajón de Germania. A la verdad, Bonifacio hubo de comprar esta colaboración a costa de su posición en Baviera. Ya en los últimos años de Carlos Martel había comenzado otra vez la emancipación bávara de la soberanía franca. La exclusión del medio hermanastro Gripón condujo a la rotura entre los carolingios y el duque de Baviera Odilón. Bonifacio había contado primero con Gripón, pero luego aceptó de buena gana la mano de Carlomán. Pues ahora se abría ante él la perspectiva de una reforma de la Iglesia nacional franca. Ya el año 742 había fundado los obispados «bonifacianos» de Wurzburgo, Buraburgo (Fritzlar) y Erfurt, a los que siguió pronto el de Eichstätt, en el territorio bávaro fronterizo de Swalafeld y Nordgau cedido a los francos. El 21 de abril de 743 se reunió el primer concilio franco de reforma. A él siguieron en marzo de 744

los de Les Estinnes, en Hennegau (Hainaut) (parte del reino de Carlomán), y de Soissons (parte del reino de Pipino), ordenados también a la reforma.

Los tres concilios francos, cuya alma fue Bonifacio, se propusieron por fin la restauración del orden jurídico eclesiástico y la reforma del orden moral y religioso en clero y laicos. Carlomán sometió el episcopado de la parte de su reino al arzobispo y legado Bonifacio. En la parte de Pipino debían restablecerse las antiguas provincias eclesiásticas de Ruán, Reims y Sens. Concilios provinciales anuales fortalecerían el nexo interno de las provincias y fomentarían la reforma moral.

Otros decretos se referían al restablecimiento de las diócesis. Se encareció de nuevo la sumisión del clero al obispo diocesano. Los sacerdotes darían regularmente cuenta a su obispo acerca de su vida y gestión de su cargo. Se desautoriza a obispos y clérigos ambulantes, a menos que fueran autorizados por un sínodo. No se tocó, sin embargo, la delicada cuestión de la iglesia como propiedad particular.

La restauración exigía también asegurar las bases materiales. La restitución íntegra de los bienes de la Iglesia que Carlomán decretara en un primer ímpetu de fervor, el año 743, fue mitigada en Les Estinnes y Soissons. Una parte —sin duda la mayor— de los bienes de la Iglesia fue exceptuada de la restitución dadas las necesidades de la guerra, pero debía considerarse en lo sucesivo como «feudo obligado al censo». Este decreto fue de gran importancia para la evolución del feudalismo franco.

A la reforma interior se referían prescripciones morales para clérigos y laicos: prohibición de llevar armas (en caza o guerra) y precepto del celibato para los sacerdotes; prohibición de prácticas paganas y encarecimiento de las leyes canónicas sobre matrimonio para los laicos. Depuestos sólo fueron miembros del bajo clero. La renovación personal del episcopado no podía llevarse a cabo abruptamente, sino de caso en caso y a largo plazo.

La reforma iniciada los años 743-744 no afectó sólo a la Iglesia, sino también a la reorganización del reino, como lo dan ya a entender las disposiciones sobre los bienes secularizados de la Iglesia. Los dos carolingios actuaban como reyes: convocaban y dirigían los sínodos, instauraban obispos y creaban provincias ecle-

siásticas. «El principio de la Iglesia nacional empieza a afirmarse incluso en un sentido de monarquía teocrática, bajo la impresión principalmente de modelos anglosajones... Correspondía a los usos y costumbres de la legislación inglesa que los decretos conciliares no se publicaran ya, como en la era carolingia, como decretos de los obispos, sino como ordenaciones de los soberanos, como capitulares... Uso nuevo era además que Carlomán y... Pipino unieran sus primeros concilios con una asamblea del reino de los grandes seculares... El papa no tenía papel propiamente activo, estaba en el fondo como guardián y testigo de la verdadera fe y de las antiguas costumbres, como suprema instancia respetada... La tarea que se abría ante Bonifacio corresponde al papel que le cupiera un día al obispo Teodoro en la Iglesia de su patria» (Schieffer).

Bonifacio se hallaba en estos años en la cúspide de su obra; pero los tres concilios de reforma significaban sólo un comienzo, no un término, y al arzobispo y legado no le fue dado verlo. En el primer concilio de reforma, aparte de los obispos «bonifacianos», sólo tomaron parte los de Colonia y Estrasburgo; lo que significa que la oposición del episcopado austrasiano seguía siendo fuerte. Los participantes en el concilio de Les Estinnes no son conocidos. En Soissons se presentaron 23 obispos, que pertenecían exclusivamente a las provincias de Reims, Ruán y Sens. No pudo, por tanto, acometerse la reorganización de la provincia de Tours y de los obispados de Borgoña y Provenza, y Aquitania y Baviera quedaban totalmente fuera.

El programa de 743 no fue ejecutado plenamente ni siquiera en la «Francia». La restauración de las tres provincias eclesiásticas del oeste no fue llevada a cabo. La moción sobre la concesión del *pallium* sólo fue mantenida en favor de Grimón de Ruán. Mejores progresos pareció de pronto hacer la restauración en la Austrasia. Un concilio general de los francos en el 745 señaló a Colonia como metrópoli de Bonifacio y depuso a Gewiliob de Maguncia, que se había hecho reo de venganza de sangre. La provincia eclesiástica de Colonia comprendería los obispados renanos desde Espira (Speyer) a Utrecht y el obispado del Mosa, Tonger-Lieja. Quedó, pues, excluida la provincia de Tréveris. A pesar de esta concesión al adversario capital, Milón de Tréveris, no se siguió adelante. El concilio de 747, que se celebró bajo la presidencia del arzobispo legado, fue

un imponente espectáculo de reformistas de Austrasia y Neustria, pero no obtuvo ya la sanción de los carolingios. El mismo año, por la abdicación de Carlomán, perdió Bonifacio su más firme apoyo. Pipino había representado siempre una política eclesiástica más cauta. Ahora que se había desentendido de su sobrino Drogo y tenía en sus manos el reino entero, tenía que evitar, sobre todo, todo choque con los grandes. Bonifacio pasaba a segundo término.

Bonifacio siguió siendo arzobispo y legado, pero ya no fue el reino teatro de su actividad. Sus últimos años fueron consagrados al cuidado de su más estrecho campo de actividad de Hessen y Turingia, y a sus colaboradores por lo general anglosajones. Sus afanes principales se centraban en la abadía de Fulda, fundada el año 744 y en el obispado de Maguncia, que le fue asignado, en 746-747, tras el fracaso del plan de Colonia. El monasterio de Fulda fue proyectado desde un principio como gran centro de cultura monástica, y fue organizado por el discípulo de Bonifacio, Esturmio, según el modelo de la abadía madre benedictina de Monte Cassino. Fulda se hallaba aún en la diócesis de Wurzburgo, pero en la margen norte más extrema, y, según voluntad del fundador, se destinaba principalmente a la penetración cristiana de los dos territorios de Buraburgo-Fritzlar y Erfurt, *prope marcam paganorum*. Por eso, el año 751, Bonifacio obtuvo del papa Zacarías un privilegio de exención para la abadía, que la librara de la autoridad del obispo de Wurzburgo [4]. Así se creó un «enclave arzobispal» en su antiguo campo de actividad, con el que, aun desde Maguncia, se mantuvo en la más estrecha unión. Como sucesor suyo en Maguncia pensó en su discípulo anglosajón Lulo. El papa Zacarías aprobó las intenciones de Bonifacio y le permitió, en 748, nombrar un corepíscopo con miras a la sucesión. Pero Bonifacio no efectuó la consagración hasta 752. Para su plan necesitaba la anuencia de Pipino, que le fue finalmente comunicada por mediación del abad Fulrado de St.-Denis. A lo que parece, quiso entonces asegurar institucionalmente la unión entre Maguncia y Hessen-Turingia, que hasta entonces sólo estribaba en su persona; para ello agregó como territorios corepiscopales a la diócesis de Maguncia las de Bura-

4. Según W. Schwarz (*Iurisdicio und Condicio* 91ss), se trata de un privilegio de protección papal que aseguraba la autonomía de la abadía, pero no atentaba a los derechos de consagración del obispo diocesano.

burgo y Erfurt. Así preparaba el camino a su sucesor, que incorporaría los dos campos misionales de Bonifacio a la diócesis maguntina.

También el territorio misional anglosajón de Frisia quedó sometido a Bonifacio. El arzobispo legado puso aquí, en el año 741, un obispo como sucesor de Willibrordo, y encomendó la abadía de San Martín de Utrecht a su discípulo franco Gregorio. Cuando por los años 752-753 vacó de nuevo la sede de Utrecht, Hildegardo de Colonia quiso incorporarla a su diócesis. Con ayuda de Pipino que, el 753, le había personalmente encargado el gobierno de la Iglesia frisia, logró Bonifacio rechazar la pretensión del de Colonia. El mismo año emprendió Bonifacio el viaje a Frisia, que había de costarle la vida. En ejercicio de su oficio de pastor de los frisones, cuando, el 5 de junio, durante la octava de Pentecostés, se disponía a confirmar a los neófitos de la Frisia media, una irrupción de paganos cayó sobre el anciano de ochenta años y sus compañeros, y sufrió con casi todos ellos el martirio. Su cadáver fue salvado por una expedición franca de represalia y, según deseo del gran hombre de la Iglesia, enterrado en Fulda. El martirio hizo cambiar totalmente el espíritu de la nobleza franca, y ahora rendían al santo la veneración que en vida le habían negado en absoluto.

III. La fundación del reino carolingio y el progreso de la reforma

NUEVAS FUENTES: *Vita s. Pirminii:* MGSS XV 17-31; PL 89, 1029-1050 (Pirmin, Scarapsus); *De unctione Pippini regis nota monachi s. Dionysii:* MGSS XV 1.

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre la historia franca:* L. OELSNER, *Jahrbücher des fränkischen Reichs unter König Pippin* (1871).

Sobre la consagración cristiana de los reyes: E. PERELS, *Pippins Erhebung zum König:* ZKG 53 (1934) 400-416; EVA MÜLLER, *Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter:* HJ 58 (1938) 317-360; A. SPRENGLER, *Gebete für den Herrscher im frühmittelalterlichen Abendland u. die verwandten Anschauungen im gleichzeitigen Schrifttum* (tesis mecan., Gotinga 1950); H. HELBIG, *Fideles Dei et regis:* AKG 33 (1951) 275-306; E.H.

KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A Study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship* (1946) (=«Univ. of California publ.» 33); B. OPFERMANN, *Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters* (Weimar 1953); cf. R. ELZE, *Die Herrscherlaudes im Mittelalter:* ZSavRGkan 40 (1954) 201-223.

Sobre Pirmenio y Alemania del Sur: G. JECKER, *St. Pirmins Erden und Ordensheimat:* AMrhKG 5 (1953) 9-41; A. DOLL, *Das Pirminkloster Hornbach:* ibid. 108-142; TH. MAYER, *Die Anfänge der Reichenau:* ZGObrh NF 62 (1953) 305-352; H. BÜTTNER, *Geschichte des Elsass* (Berlín 1939); id., *Christentum und fränkischer Staat in Alamannien u. Rätien während des 8. Jh.:* ZSKG 43 (1949) 1-150; F. ZÖPFL, *Das Bistum Augsburg u. seine Bischöfe im Mittelalter* (Munich 1956); K. REINDEL, *Die Bistumsorganisation im Alpen-Donauraum in der Spätantike und im Frühmittelalter:* MIÖG 72 (1964) 277-310; *Die Reichsabtei Lorsch. Festschrift zum Gedenken an ihre Stiftung* (Darmstadt 1964); J. FLECKENSTEIN, *Über die Herkunft der Welfen u. ihre Anfänge in Süddeutschland:* Forschungen zur oberrhein. Landesgesch., ed. por G. TELLENBACH 4 (1957) 71-136; id., *Fulrad von St. Denis u. der fränk. Ausgriff in den süddeutschen Raum:* ibid. 9-39.

Sobre la reforma del reino y de la Iglesia: J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige I. Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle* (Stuttgart 1959) (=Schriften der MG XII 1); U. STUTZ, *Das karolingische Zehntgebot:* ZSavRGgerm 29 (1908) 180-224; E. MORHAIN, *Origine et histoire de la Regula canonicorum de St. Chrodegang* (1948) (=Misc. P. Paschini. Lateranum N.S. XIV); C. GINDELE, *Die gallikanischen Laus perennis-Klöster und ihr Ordo officii:* RBén. 69 (1959) 32-48; E. BOURQUE, *Études sur les sacramentaires romains II. Les textes remaniés I. Le Gélasien du 8.e siècle* (Quebec 1925); M. ANDRIEU, *La liturgie romaine en pays franc et les Ordines Romani: Les Ordines Romani II* (Lovaina 1948) XVII-XLIX; TH. KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen u. der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis 11. Jh.:* HJ 53 (1933) 169-189; C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne: Le chiese nei regni dell'Europe occidentale...* I, 185-295; id., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge,* I *(Les sacramentaires),* II *(Les ordines, pontificaux et rituels):* «Studi medievali» 3 (1962) 1-99, 4 (1963) 435-569; id., *La réforme liturgique sous Charlemagne: Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben II* (Düsseldorf 1965) 217-232; H. HUCKE, *Die Einführung des gregorianischen Gesanges im Frankenreich:* RQ 49 (1954) 172-187; H. BÜTTNER, *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls d. Gr.: Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben* I (Düsseldorf 1965) 454-487.

Los destinos del reino de los francos se hallaban, desde 747, en manos del mayordomo de palacio Pipino. El hijo menor de Carlos

Martel, nacido en el año 714, había sido educado en St.-Denis. El padre lo había destinado para heredero de Neustria y Borgoña, y a Borgoña lo mandó, en 740, con su tío Childebrando. El joven príncipe se crió en el mundo de ideas de los francos, y permaneció ajeno a los anglosajones.

No conocemos los hombres que, en St.-Denis, dirigieron la educación de Pipino. Sin embargo, bajo Carlos Martel, nos sale al paso un eclesiástico que puede emparejarse con Willibrordo y Bonifacio, como representante eminente de las fuerzas religiosas que tenían aún vida en la Iglesia franca: Pirmenio, «apóstol de los alamanes». La «patria terrena» de Pirmenio es discutida desde muy atrás; pero carece de importancia frente a su mundo espiritual, que lleva ciertamente cuño del monaquismo del sur de las Galias y ostenta claros rasgos hispánicos. Acaso el padre de los monjes alamánicos, que había sido consagrado obispo a estilo irlandés, pero profesaba la regla benedictina y había fundado un monasterio a ejemplo de Fructuoso de Braga, fuera un emigrante de España o de la Septimania. Al parecer, una de las estaciones de su camino fue la abadía borgoñona de Flavigny (diócesis de Autún). A la luz de la historia aparece en 724, cuando, con ayuda de Carlos Martel, funda la abadía de Reichenau. Tensiones con el duque de los alamanes y sin duda también con el obispo de Constanza, condujeron a su expulsión. Pirmenio se trasladó a Alsacia, en la cual, en el año 728, fundó la abadía de Murbach, a la que Carlos Martel otorgó una carta de protección. De Reichenau salió el monasterio de Pfäfer (diócesis de Chur), y de Murbach el Leodegarcela de Lucerna. Pirmenio mismo prosiguió trabajando en las diócesis de Estrasburgo y Metz. Su discípulo Edo fue hecho, en 734, obispo de Estrasburgo. En la diócesis de Metz se remontan a Pirmenio los monasterios de Neuweiler y Hornbach. Cuando, a la desaparición del ducado de Alsacia (739), surgió de nuevo el obispado de Basilea, y Estrasburgo fue indemnizada con Ortenau por Sundgau, Pirmenio aparece una vez más como padre de monjes en Ortenau: en la fundación de Gengenbach (después de 748), en la reforma de Schwarzach (antes de 749) y Schuttern. Su sede fue la abadía de Hornbach, donde murió en el 753.

Hornbach fue el principal monasterio de los Widones, poderosa familia de la nobleza franca, a la que pertenecía también Milón de

Tréveris, el principal contrincante de Bonifacio en la Austrasia. La fundación y reforma de los monasterios de Ortenau se llevó a cabo con ayuda de otro grande franco de tierras del Mosela: el duque Rotardo, que, desde 746, era, juntamente con Warin, lugarteniente de Alamania y allí introdujo la organización condal carolingia. Rotardo estaba por su parte íntimamente unido con los hombres que tomarían bajo Pipino las riendas de la Iglesia franca: Crodegango de Metz, oriundo de tierras del Mosa, patria de los pipínidas, y Fulrado de St.-Denis, país que era de los Alnulfingios de tierras del Mosela. Fulrado pertenecía a la capilla de Pipino. Crodegango había servido como referendario bajo Carlos Martel y en 742 recibió el obispado de Metz. Como obispo de Metz, fundó en el año 748 la abadía modelo de Gorze, de la que salieron monjes para Gengenbach y, en 764, para Lorsch, fundación de Chancor, conde de Rheingau.

Fulrado se destacó por vez primera en un momento crítico de la historia franca. Después de la abdicación de su hermano Carlomán, Pipino asumió sin conflicto la soberanía de Austrasia, pero hubo de proceder de nuevo contra su hermanastro Gripón, que, con ayuda sajona y bávara, urdía, después de amnistiado, sublevaciones. Sólo después de dos campañas victoriosas contra los sajones (748) y bávaros (747), se logró tranquilidad. *Quievit terra a proeliis annis duobus,* dice la crónica oficiosa de su tío Childebrando, con resonancia del libro de Josué, subrayando así el carácter providencial de aquella paz. Luego mandó Pipino a su capellán Fulrado y al obispo de Wurzburgo, Burcardo, al papa Zacarías con la famosa pregunta *de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non.* Los dos enviados trajeron la respuesta papal: *ut melius esset, illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum qui sine regali potestate manebat, ut non conturbaretur ordo...* [5] A fines del año 751, fue Pipino elegido rey y levantado al trono por los francos; los obispos francos lo ungieron. El último merovingio fue mandado a un monasterio.

Unos 90 años antes, el pipínida Grimoaldo quiso poner la corona real sobre la cabeza de su hijo; el «golpe de Estado» falló entonces. Grimoaldo se había atenido a las formas del derecho

5 *Contin. Fredegarii* 32: MGSS rer Mer II 182.

secular, y, por adopción, hizo entrar a su hijo en la familia merovingia. La elección y entronizamiento de Pipino respondía igualmente al derecho germánico, que ahora fue completado y fortalecido por la unción real tomada del Antiguo Testamento. El retorno al Antiguo Testamento pudo darse espontáneamente, pudo ser también sugerido por la liturgia; pero la unción había sido ya corriente entre los godos de España, y no se excluye que el ejemplo gótico español influyera en el reino franco. Testimonio de la penetración de cultura hispánica en el primer período carolingio es no sólo la actividad de Pirmenio y sus compañeros, que estuvo afectivamente unido a Crodegango, sino también la difusión de la gran colección canónica española, la *Collectio Hispana*, que el obispo Rachis de Estrasburgo hizo copiar en 787 y fue luego reelaborada en Autún. En cambio, la consulta al papa supone la acción de los anglosajones, su comercio regular de mensajeros con Roma, que, desde el comienzo de la reforma bonifaciana, se extendió también a los mayordomos. La respuesta papal se funda en la idea de orden de los padres, según la cual, en el orden divino del mundo, se correspondían nombre y realidad. Era «una respuesta, revestida de las formas tradicionales del trato con la Escritura» (Büttner) de la suprema autoridad religiosa, que no se ligaba a condiciones políticas. La idea patrística de orden se armonizaba en ella con la idea germánica de que la auténtica realeza debe acreditarse por un carisma, el *Königsheil* (salud del rey).

La consagración real de Pipino fue de importancia decisiva para la evolución de la idea cristiana del rey en occidente. La posición del soberano en la Iglesia tuvo en adelante fundamento sacramental, pues la unción real fue tenida por sacramento hasta la querella de las investiduras. La fórmula *Dei gratia rex* la hallamos primeramente en Carlomagno. La liturgia regia se desarrolló no sólo en la consagración, sino también en las grandes solemnidades en que el rey llevaba la corona sobre su cabeza; y halló una expresión grandiosa en las *laudes regis*, que hubieron de resonar primero bajo Pipino, siquiera tampoco estén atestiguadas hasta Carlomagno. El grito triunfal *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* abría y cerraba en las *laudes* las aclamaciones, que se unían con invocaciones a Cristo, a los ángeles y santos, del papa, del rey y de la reina, de la casa real y del *exercitus Francorum*. En la re-

dacción fundamental fijada bajo Carlomagno, los apóstoles iban unidos al papa, María y los ángeles al rey, los mártires al ejército. En la España visigoda, estos grupos correspondían a las tres personas divinas: los ángeles como séquito del Padre, los apóstoles como séquito del Hijo y los mártires como séquito del Espíritu Santo. Así, no obstante el carácter cristológico de las *laudes*, se expresó simbólicamente que la realeza tiene su raíz en el orden de la creación (Dios Padre), el sacerdocio en el orden de la redención (Dios Hijo). El *exercitus Francorum* ocupó en este simbolismo el lugar del pueblo cristiano, de la *Ecclesia* (Espíritu Santo). Por él se invocaban los grandes obispos antiguos: Hilario de Poitiers y Martín de Tours, así como los antiguos mártires galos, que eran tenidos como patronos nacionales. Así pues, los francos aparecían como el nuevo Israel. La misma idea se expresa en el prólogo pipiniano a la *Lex Salica*, que recalcaba la elección divina, el valor guerrero y la ortodoxia del pueblo franco, el cual, ya en su tiempo pagano, buscaba por inspiración divina la sabiduría, aspiraba «según el grado de su costumbre» a la justicia y mantenía la piedad. Esta loa de los francos corresponde a la loa de los godos que un siglo antes compusiera Isidoro de Sevilla, que hubo de influir inmediatamente sobre aquélla.

El prólogo pipiniano fue redactado en 763-764, en la cancillería carolingia por Badilón, quien, a partir de 757, puede demostrarse haber dirigido los asuntos de escritorio y desde 760-766 fue jefe único de la cancillería. Badilón era capellán regio. Los capellanes, como los vasallos, entraban al servicio de los carolingios por encomienda que los obligaba no al servicio del ejército, sino al culto de Dios en la corte. A esta «función fundamental» se añadieron pronto otras, como la redacción de documentos y las embajadas. Con la coronación regia de Pipino, la capilla vino a ser el principal instrumento de la realeza cristiana. Pipino le dio una organización más firme al nombrar *summus capellanus* al Fulrado a quien el año 750 había traspasado la abadía de St.-Denis, el más noble de los monasterios reales. También la cancillería, como dependencia de los capellanes, fue organizada más rígidamente: el 760 fue nombrado Badilón su primer presidente.

La reforma de la Iglesia prosiguió de nuevo su marcha, una vez que Crodegango, al suceder en 754 a Bonifacio, se puso a la

cabeza del episcopado franco. Al concilio de Ver (755) siguieron los de Verberie (756), Compiègne (757), Attigny (ca. 760-762) y Gentilly (767), en que, por vez primera, se ocuparon los francos de la controversia de las imágenes. Se hizo un nuevo intento en Ver para restablecer la jerarquía metropolitana, pero una vez más sin resultado visible. Sólo Wilchar de Sens aparece en 769 como *archiepiscopus*. A par de las cuestiones sobre la autoridad de los obispos en sus diócesis, se trató particularmente del derecho matrimonial. A fin de ayudar de nuevo materialmente a las iglesias del reino, ordenó Pipino el diezmo el año 765. El diezmo debía destinarse exclusivamente a la cura de almas, y una cuarta parte era para el obispo, las otras tres para el clero parroquial. La introducción general del diezmo fue de gran importancia para la organización eclesiástica: por la delimitación de los distritos del diezmo, «se creó la base de un nuevo sistema de parroquias menores». A la reforma moral del clero iba dirigida la regla de los canónigos de Crodegango, compuesta hacia el 754 para el clero catedralicio de Metz. Crodegango siguió aquí el modelo romano, pero tomó la mayor parte de las disposiciones a la regla de san Benito, y se apoyó también en el derecho sinodal franco. En contraste con los monjes, los canónigos podían gozar de sus bienes privados. En el concilio de Ver se contrapuso por vez primera el orden de los clérigos fundado en los cánones al orden de los monjes. Crodegango y Pipino dirigieron también la romanización de la liturgia galicana y del canto eclesiástico, romanización que se llevó luego a cabo bajo Carlomagno. Aquí se hacían sentir ya los efectos de las relaciones más estrechas con Roma, fruto a su vez de las campañas italianas de Pipino.

IV. El llamamiento romano a los francos y los comienzos de los Estados de la Iglesia

COLECCIONES DE FUENTES: J. Haller, *Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaats* (Leipzig 1907).

BIBLIOGRAFÍA: La mejor síntesis moderna: P. Classen, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz: Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben* I (Düsseldorf 1965). Cuestiones especiales: P. Kehr, *Die sogenannte*

karolingische Schenkung von 774: HZ 70 (1893) 385-441; E. CASPAR, *Pippin u. die römische Kirche* (Berlín 1914); id., *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft:* ZKG 54 (1935) 132-264; R. HOLTZMANN, *Der Kaiser als Marschall des Papstes* (Berlín-Leipzig 1928); L. WALLACH, *Amicus amicis, inimicus inimicis:* ZKG 52 (1933) 614-615; L. LEVILLAIN, *L'avènement de la dynastie carolingienne et les origines de l'État pontifical:* BÉCh 94 (1933) 225-295; P.E. SCHRAMM, *Das Versprechen Pippins u. Karls d. Gr. für die römische Kirche:* ZSavRGkan 27 (1938) 180-217; R. HOLTZMANN, *Die Italienpolitik der Merowinger und des Königs Pippin: Das Reich.* Festschrift für J. Haller (Stuttgart 1940) 95-132; M. LINTZEL, *Der Codex Carolinus u. die Motive für Pippins Italienpolitik:* HZ 161 (1940) 33-41; A. BRACKMANN, *Pippin u. die römische Kirche: Gesammelte Aufsätze* (Weimar 1941) 397-420; J. HALLER, *Die Karolinger und das Papsttum:* «Abhh. zur Gesch. des MA» (1944) 1-40; O. BERTOLINI, *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benevento* III: RSTI 9 (1955) 1-57; id., *I rapporti di Zaccaria con Costantino V e con Artavasdo...:* ADRomana 68 (1955) 1-21; id., *Il primo periurium di Aistolfo verso la Chiesa di Roma:* MiscMercati 5 (1946) (= Studi e Testi 125) 160-205; id., *Il problema delle origini del potere temporale dei papi nei suoi presuppositi teoretici iniziali: il concetto di Restitutio nelle prime cessioni territoriali alla Chiesa di Roma:* Misc. P. Paschini (1948) 103-171; E. GRIFFE, *Aux origines de l'État pontifical:* BLE 53 (1952) 216-231, 55 (1954) 65-89; J. DEÉR, *Zum Patricius Romanorum-Titel Karls des Grossen:* AHPont 3 (1965) 31-86 (con síntesis bibl. sobre el patriciado de los carolingios); G. TANGL, *Die Entsendung des ehemaligen Hausmeiers Karlmann in das Frankenreich im Jahre 754 und der Konflikt der Brüder:* QFIAB 40 (1960) 1-42; id., *Die Passvorschrift des Königs Ratchis u. ihre Beziehung zu dem Verhältnis zwischen Franken und Langobarden:* ibid. 38 (1958) 1-67.

Desde el conflicto con el emperador León III, Roma y Ravena, que seguían siendo partes del imperio, quedaron reducidas a su propia fuerza y astucia frente a la expansiva monarquía longobarda. La restauración de las murallas romanas, comenzada ya en 708 y reanudada bajo Gregorio II, quedó acabada bajo Gregorio III (731-741). La base de la política romana fue en adelante la solidaridad con Ravena, Espoleto y Benevento, que se había ya iniciado bajo Gregorio II.

Un apoyo eficaz para fortalecer la ciudad y formar coaliciones se lo ofreció al papado la veneración al apóstol Pedro en el mundo romano-germánico, no menos que en el rey longobardo Luitprando, que quería desde luego anexionarse los dos ducados de Espoleto y Benevento, pero trataba de respetar a la Iglesia romana. Gracias al prestigio del príncipe de los apóstoles, consiguió Gregorio de

Luitprando que devolviera al exarca Ravena, ocupada desde 732-733. La amistad con Espoleto llevó en 739 al papa al borde de la ruina; pues, tras la sumisión del ducado, el rey se presentó ante Roma. Gregorio III se decidió a pedir la ayuda de Carlos Martel. El príncipe franco, a cuyo lado combatiera en 737-738 el rey longobardo contra los sarracenos en la Provenza, mandó al abad Grimón como mediador de paz. El peligro más inmediato quedó conjurado, pero la espada de Damocles longobarda seguía colgada sobre Roma.

El sucesor de Gregorio, el griego Zacarías, envió de nuevo, en 742, la notificación de su elección y la profesión de fe al emperador y al patriarca de Constantinopla. El hijo y sucesor del emperador León, Constantino V, estuvo amenazado por un antiemperador iconódulo, pero en 743 se hizo dueño de la situación. El rey longobardo aprovechó la ocasión para neutralizar a Roma con una paz concluida para 20 años. El 742 hubo de renunciar Zacarías a la alianza con Espoleto y reconocer las conquistas reales en el exarcado. Luitprando restituía, en cambio, los patrimonios papales y hasta cuatro castillos fronterizos del ducado romano ocupados en 739. Por intervención papal, se abstuvo también de nuevo ataque a Ravena. La paz se mantuvo bajo Rachis (744-749), sucesor de Luitprando. Pero los longobardos difícilmente podían ignorar que la independencia de Ravena y Roma sólo dependía de su buena voluntad. El rey Astolfo, que en el año 749 derrocó a su hermano Rachis, se decidió a acabar con todo. Durante los años 750-751 ocupó Ravena, y en la primavera de 752 declaró la guerra económica a Roma.

Cuando las intenciones longobardas fueron claras en Roma, moría el papa Zacarías. Su sucesor, el romano Esteban II, abrió negociaciones y logró, en junio/julio de 752, la conclusión de un armisticio. Astolfo esperaba que el papa abogara ante el emperador por el reconocimiento de las conquistas longobardas; pero Esteban II se sintió solidario con los ravenatas y pidió al emperador ayuda militar. Cuando el rey longobardo recibió pareja noticia, dirigió, en octubre de 752, un ultimátum a los romanos para que reconocieran su soberanía y pagaran un fuerte tributo a Pavía. El emperador no envió un ejército, sino una embajada, a cuya cabeza iba Juan el Silenciario, que hubo de llegar a Roma en noviembre de 752 y fue luego recibida por Astolfo en Ravena. Se prosiguie-

ron las negociaciones. A su vuelta a la corte imperial, acompañaron al Silenciario enviados del rey y del papa.

El papa se dio cuenta de que no cabía esperar ya ayuda eficaz de parte del emperador. Constantinopla se preparaba para un nuevo concilio, que agudizaría el conflicto religioso con Roma. En parejo apuro, Esteban II se volvió a Pipino. Una primera embajada, que, en marzo de 753, fue secretamente llevada por un peregrino, pintaba la precaria situación de Roma. Poco después solicitaba el papa una invitación oficial al reino de los francos. Los enviados de Pipino llegaron en junio/julio del mismo año. Ahora pasó Astolfo al ataque militar contra Roma, pues sin duda quería poner a los francos ante los hechos consumados. Pero llegó tarde. En septiembre, dos altísimos dignatarios francos —el arzobispo Crodegango y el duque Autcario, suegro de Pipino— traían la invitación franca. Simultáneamente apareció Juan el Silenciario con orden del emperador al papa de que negociara con el rey longobardo en nombre del mismo emperador. El 14 de octubre abandonó Esteban II, con Juan el Silenciario y los señores del séquito franco, la ciudad eterna, camino de Pavía. El rey longobardo se mostró inflexible, pero no se atrevió a impedir que el papa prosiguiera su viaje a Francia, para el que parece haber dado también su asentimiento el emisario imperial. Esteban abandonó Pavía el 15 de noviembre. En la abadía St.-Maurice, en suelo franco, lo saludaron Fulrado, abad de St.-Denis, y el duque Rotardo. El rey aguardó al papa en el palacio real de Ponthion, al sureste de Châlons, y le mandó a su hijo Carlos, de 12 años entonces. La fiesta de la Epifanía del Señor llegó Esteban II a Ponthion. Pipino le salió al encuentro a caballo, le tributó la *proskynesis*, que prescribía también el protocolo imperial, y lo acompañó llevando las riendas del caballo. Al día siguiente comenzaron las negociaciones. El papa pedía ayuda a Pipino, y éste, por un juramento, prometió ayuda *(defensio)* al papa en su nombre y el de sus hijos. La decisión estaba tomada. Los pormenores contractuales se dejaban para posterior regulación. Esteban II pasó el invierno en la real abadía de St.-Denis, mientras el rey trató por de pronto de lograr sus fines por medio de negociaciones con Astolfo.

No menos de tres embajadas francas llegaron el 754 a la corte de Pavía; pero el rey longobardo se mostró adversario tozudo y

peligroso. Sabía que entre la grandeza franca había una fuerte oposición contra la intervención militar en Italia. De hecho, en el campo de Marte de Berny-Rivière no se llegó a un acuerdo entre Pipino y los grandes. Astolfo ofreció un respaldo a la oposición obligando a Carlomán, hermano de Pipino, a un viaje al reino de los francos. Ante este peligro, el papa y el rey de los francos se unieron más estrechamente. Esteban II prestó a Pipino su autoridad espiritual para que metiera a Carlomán y a sus hijos en un monasterio. En la pascua de 754, en la dieta de Quierzy, junto a Laon, el rey impuso su decisión de llevar la guerra a Italia. El rey hizo al papa, a lo que parece, la promesa escrita de garantizar los territorios de Roma, Ravena, Venecia e Istria, y la autonomía de Espoleto y de Benevento [6].

Ambas partes concluyeron un pacto de amistad. Antes de la acción guerrera, el papa Esteban consagró solemnemente reyes en St.-Denis a Pipino y a sus hijos Carlos y Carlomán. Excluyó de la realeza las líneas laterales carolingias y otorgó a los tres reyes francos —no se sabe si por encargo del emperador o por la plenitud de su poder— el título de patricios, para expresar su protectorado sobre Roma [7].

Mientras Pipino, en agosto de 754, marchaba sobre Italia pasando por el Mont Cenis, moría su hermano Carlomán en un monasterio de la ciudad de Vienne. El intento de revolución en Francia había fracasado. Al verse sitiado por los francos en Pavía,

---

6. E. GRIFFE *(Aux origines de l'État pontifical)* tiene, sin razón, por interpolada la reproducción en extracto de la *Donatio* de Quierzy en la *Vita Hadriani* del *Liber Pontificalis*. Sólo se puede discutir si con la garantía de Quierzy se expresó también la donación de dichos terrenos y de la isla de Córcega a san Pedro, sin perjuicio de pertenecer al *Imperium* y al *Regnum* respectivamente. Lo cierto es que «los papas, desde Esteban II, pretendieron la soberanía de san Pedro sobre todos los territorios liberados por los francos de mano de los longobardos», y que «Pipino y Carlos... prometieron cosas que, en gran parte, no cumplieron nunca» (CLASSEN, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz* 543-542).

7. La idea de que el papa confirió el título de patricio por mandato del emperador es defendida, aparte Dannenbauer, por F. Dölger (ByZ 45 [1952] 187-190) y E. Stein. Cf. sobre esta cuestión, últimamente, J. DEÉR, *Zum Patricius Romanorum-Titel Karls des Grossen* (AHPont 3 [1965] 31-86, con más bibl.) y P. CLASSEN *(Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz* 552). *Classen* ve en la forma del título *Patricius Romanorum* el argumento decisivo contra una colación imperial, pues el patriciado, según derecho imperial, era una dignidad concedida por el emperador sin asignación territorial. Deér admite, con Dölger, que la referencia territorial al *Ducatus Romanus (Patricius* = protector propiamente dicho de los romanos) fue introducida por el papa; en la visión del emperador, la adición *Romanorum* sólo se refería de modo general al *Imperium Romanum (Patricius* en el imperio romano).

Astolfo inició negociaciones de paz. En el tratado de paz reconoció la soberanía franca sobre el reino longobardo y se obligó a devolver Ravena *cum diversis civitatibus.*

La paz fue concluida entre los «romanos, francos y longobardos»; sin embargo, en Pavía no estuvieron representados ni el emperador ni la ciudad de Roma. Astolfo retiró seguidamente sus tropas de Venecia e Istria, restituyó Ravena al metropolita, pero retuvo partes del exarcado en sus manos y no cumplió tampoco del todo las restituciones a Roma. La situación jurídicamente poco clara de Roma y Ravena le permitió dar largas a sus obligaciones y lanzar a Ravena contra Roma. Como por entonces ardía la contienda de las imágenes, una coalición longobardo-bizantina entraba dentro de lo posible. Pero al rey longobardo le faltó la paciencia. En diciembre de 755 marchaba sobre Roma, a la que el 1 de enero de 756 tenía completamente cercada. Sólo le quedaba aún abierto el camino del mar. Éste siguió el *missus* franco Warnehar con tres mensajeros pontificios que, en nombre del príncipe de los apóstoles, llevaron al rey de los francos, en marzo, un desesperado grito de auxilio. En mayo llegó también a Roma una embajada imperial camino de Pipino. Los imperiales tomaron igualmente el camino del mar rumbo a Marsella. Cuando aquí llegaron, Pipino estaba ya ante Pavía. El enviado Georgio dio la vuelta hacia el rey y le presentó la exigencia de su señor: entrega de Ravena y del exarcado al emperador. Pipino respondió que había salido a campaña *pro amore beati Petri et venia delictorum,* pero ofreció al emperador un pacto de amistad. El embajador dio la vuelta con esta oferta a Constantinopla.

Astolfo capituló a fines de junio de 756. Las condiciones de la segunda paz de Pavía fueron esencialmente más duras que las de la primera. Los longobardos tenían que entregar un tercio del tesoro de su corona, renovar el tributo anual de la época carolingia, y cumplir las restituciones al papa por medio de encargados francos. Así vino a ser realidad el «Estado romano de la Iglesia», que comprendía el ducado de Roma y el exarcado de Ravena con las ciudades de la Pentápolis. Empleados y pueblo prestaron juramento al papa, y se organizó una administración papal. A decir verdad, jurídicamente, el «Estado de la Iglesia» seguía perteneciendo al imperio. Pipino no llevó el título de *Patricius Romanorum;* sin duda

no quería adelantarse a un acuerdo con el emperador. En la acuñación de monedas y en la dotación de documentos, Esteban II y sus sucesores dieron a entender que seguían reconociendo la soberanía imperial.

Los acontecimientos del tiempo inmediato parecieron favorecer la realización del programa máximo romano. El rey Astolfo murió en diciembre de 756. Su sucesor Desiderio fue alzado, de acuerdo con el papa y Fulrado, abad de St.-Denis, que debía vigilar la ejecución de las devoluciones. Desiderio prometió además la cesión de Bolonia, Ferrara, Imola y Faenza, de Ancona, Numana y Osimo. Los duques de Espoleto y Benevento se encomendaron al papa. Pero las altas esperanzas de Roma no se cumplieron. Paulo I, que sucedió el 19 de mayo a su hermano Esteban en la cátedra de Pedro, notificó al rey de los francos su elección, a estilo de las notificaciones hechas anteriormente al exarca; pero pronto hubo de restringir sus exigencias. Desiderio no soñaba en cumplir sus promesas. En 758 sometió a Espoleto y Benevento y se puso en contacto con Bizancio. Pipino rechazó una nueva expedición a Italia, y se dedicó íntegramente a la organización del reino franco, al que ya en 759 había incorporado la Narbonense gótica (Septimania), y en 768, tras largas luchas, la renitente Aquitania. A fin de evitar una coalición longobardo-bizantina, condescendió con Desiderio. Paulo I se dobló, y volvió esencialmente, en las exigencias de restitución, a las disposiciones de la segunda paz de Pavía. También hubo de ceder en Ravena, en que la administración directa del papa fue sustituida por la indirecta del metropolita.

Hallado un *modus vivendi,* siquiera precario, con los longobardos, el tema capital para Pablo era la relación con Constantinopla. El año fatal de 754 se celebró en Hiereia, junto al Bósforo, un conciliábulo imperial de iconoclastas, que desató en el imperio la marejada del iconoclasmo. Una nueva oleada de emigrantes griegos descargó sobre Italia. El papa puso a disposición de los monjes griegos su monasterio doméstico de San Silvester in Capite, erigido en 761. Una vez que acabaron sin resultado las negociaciones de amistad franco-bizantinas de 756-757, ya no fueron más enviados francos ni papales a la corte imperial hasta 763. Paulo I protestó en esta ocasión contra la persecución de los iconódulos. Se puso en contacto con los tres patriarcas orientales que, el mismo año, se

habían declarado contra los iconoclastas. Una embajada franca que, en 765, viajaba por vez primera a la corte de los abbasidas de Bagdad, parece haber sido estimulada por el papa y el patriarca de Alejandría. Hacia fines de este año volvió la misión real y pontificia tras una estancia inusitadamente larga en la corte imperial. Vino acompañada de emisarios griegos, que propusieron a Pipino una alianza matrimonial. Ésta fue por él rechazada, pero no quiso romper los hilos con Bizancio. Cuando tras larga pausa, originada por la guerra de Aquitania, se congregó un sínodo del reino en Gentilly, se entabló diálogo religioso entre griegos y romanos sobre la cuestión de las imágenes. Los temores de Paulo I se vio que no tenían fundamento: los francos permanecieron al lado de Roma [8].

Paulo I murió poco después del sínodo de Gentilly, el 28 de junio de 767. Durante su pontificado había favorecido, harto parcialmente a los *Proceres ecclesiae*, la alta burocracia eclesiástica, de suerte que, a su muerte, se produjo una reacción de los *Iudices militiae*. La nobleza militar romana se agrupó en torno al Dux Teodoro (Toto) de Nepi, cuyo rival fue el primicerio Cristóforo. Teodoro no retrocedió ante un golpe de Estado. Sin esperar siquiera una apariencia de elección, hizo que sus amigos y clientes proclamaran papa a su hermano Constantino, que recibió las órdenes *per saltum* y el 5 de julio de 767 subió a la silla de Pedro. El nuevo papa, que había sido elevado en circunstancias tan dudosas, se esforzó ahincadamente, pero en vano, por lograr el reconocimiento del rey franco. Sin embargo, casi durante un año se hizo dueño indiscutido de Roma. Su antagonista Cristóforo tuvo que abandonar la ciudad después de pascua de 768; pero, en vez de cumplir su promesa de entrar en un monasterio de Espoleto, se dirigió al duque de Espoleto y al rey Desiderio, de quienes solicitó ayuda. Los longobardos no se hicieron mucho de rogar. El primicerio tenía amigos en la Urbe, con cuya ayuda tuvo buen éxito, en los últimos días de julio, un golpe de mano sobre Roma. Cristóforo supo desentenderse de sus aliados longobardos, que pretendieron crear tumultuariamente nuevo papa, y, como *Servans locum s. Sedis*,

---

8. En este contexto hay que remitir de nuevo a la discutida fecha en que se excluye al papa del dominio imperial (confiscación de los bienes de la Iglesia romana, sumisión del sur de Italia, de Sicilia y del vicariato de Tesalónica a Constantinopla), que es mirada por algunos investigadores como respuesta imperial a la «apostasía» de Esteban II y a la fundación del Estado de la Iglesia (§ 1, n.º 1).

convocó el 1 de agosto una asamblea regular de elecciones, que eligió por unanimidad al presbítero Esteban de Santa Cecilia. Constantino fue paseado en cabalgata burlesca por la Urbe, y el 6 de agosto fue condenado por un sínodo de Letrán. El 7 de agosto era consagrado papa Esteban III.

El bando vencedor se dejó arrastrar, contra la voluntad del nuevo papa, a graves desafueros. Constantino, que había sido recluido en el monasterio de San Sabas, fue cegado por una horda. La misma suerte corrió Waldiperto, emisario longobardo, que murió entre las mutilaciones. Los sucesos revolucionarios le parecieron a Esteban aconsejar la convocación de un nuevo sínodo. A comienzos de septiembre se ponía en camino una embajada a la corte carolingia, pero ya no halló al rey entre los vivientes. Pipino murió el 24 de septiembre y al día siguiente fue enterrado en la tumba real de San Dionisio. La protección de la Iglesia romana, en un momento sobremanera crítico, pasaba a manos de los jóvenes reyes Carlos y Carlomán.

Sección segunda

LA IGLESIA GRIEGA EN EL PERÍODO DEL ICONOCLASMO

Por Hans-Georg Beck
Profesor de la Universidad de Munich

FUENTES: 1. *Crónicas y obras históricas: Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, ed. C. DE BOOR (Leipzig 1880); *Theophanis Chronographia*, rec. C. DE BOOR (Leipzig 1883); *Georgii monachi chronicon*, ed. C. DE BOOR (Leipzig 1904); *Simeon Magistros u. Logothetes, Chronik, ed. sub nomine Leo Grammaticus* I. BEKKER (Bonn 1842); *Genesius*, rec. C. LACHMANN (Bonn 1834); *Theophanes Continuatus*, rec. I. BEKKER (Bonn 1838); *Scriptor incertus de Leone Armeno*, rec. I. BEKKER en la ed. de LEO GRAMMATICUS (Bonn 1842) 335-362; H. GRÉGOIRE, *Un nouveau fragment du «Scriptor incertus de Leone Armenio»*: Byz(B) 11 (1936) 417-427.

2. *Fuentes hagiográficas: Vita Stephani Junioris auct. Stephano diacono:* PG 100, 1069-1185; *Vita Nicetae Mediciensis auct. Theostericto*, ActaSS[3], abril, I (1865), App. 18-27; *Vita Germani I. Patriarchae*, ed. A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, 'Ανέκδοτα 'Ελληνικά (Constantinopla 1884) 3-17; *Vita Nicephori Patriarchae auct. Ignatio diacono*, ed. C. DE BOOR en *Nicephori opuscula historica 139-217; Vita s. Theodori Stud. auct. Michaele monacho:* PG 99, 233-328; *Vita s. Tarasii Patriarchae auct. Ignatio Diacono*, ed. I.A. HEIKEL, «Acta Soc. Sc. Fennicae» 17 (1891) 395-423; *Vita s. Methodii Patriarchae:* PG 100, 1244-1261.

3. *Actus synodales* (citadas en su lugar). Documentos imperiales y patriarcales designados consignados en Dölger Reg y Grumel Reg (citados por números).

4. *Más fuentes:* Cartas del patriarca Germanos: PG 98, 156ss; escritos y cartas de Theodoros Studites: PG 99; las obras del patriarca Nicéforo: PG 100, 205-849; Pitra S I 302-503, IV 292-380 (París 1852/58).

BIBLIOGRAFÍA: K. SCHWARZLOSE, *Der Bilderstreit* (Gotha 1890); L. BRÉHIER, *La querelle des images* (París 1904); E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy* (Londres 1930); V. GRUMEL, *Images:* DThC 7, 766-844; id., *Recherches récentes sur l'iconoclasme:* ÉO 29 (1930) 92-100; G. LADNER, *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy:* MS 2 (1940) 127-149.

V. LA PRIMERA FASE DE LA CONTIENDA (730-775)

El pleito de las imágenes sacudió al imperio bizantino en una medida que puede compararse con los disturbios arrianos después del primer concilio niceno o con las luchas monofisíticas en los siglos V y VI. De éstas, sin embargo, se distingue en que se desarrolló sin que se llegara a una escisión confesional permanente. A pesar de sus repercusiones sobre occidente, pero que eran primariamente de orden político, es en cierto grado nota característica de un mundo ortodoxo que se cierra y se abre.

La contienda no surgió al azar, ni puede tampoco despacharse como fruto de capricho imperial en materias de fe. La hostilidad del primitivo mundo cristiano contra las imágenes se fue desde luego suavizando en el curso de los siglos, se aprendió a distinguir y poner acentos, y las imágenes históricas y conmemorativas condujeron, sin sacudidas de tormenta, a la imagen de culto (y al culto de la imagen). Pero nunca se acallaron del todo las voces que rechazaban pareja evolución o por lo menos prevenían contra ella y veían en esa tendencia una desviación de los primigenios ideales cristianos. El icono como imagen de culto no emprendió su marcha triunfal hasta los siglos VI y VII, una marcha triunfal que fue muy fuertemente favorecida por la fe popular, la leyenda y milagrería. Aparecen muchas imágenes milagrosas, imágenes de Cristo no hechas por mano de hombre *(akheiropoieta)*, madonas del evangelista pintor Lucas, iconos caídos del cielo, que derraman sangre, se defienden contra los iconómacos, protegen a las ciudades, curan a los enfermos y resucitan muertos [1]. Si esta evolución produce hoy la impresión de una expansión rectilínea y sin obstáculos, ello se debe en parte a que la literatura contraria fue víctima de aquella

1. El mejor resumen es aún E. v. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder* (Leipzig 1899).

casi completa aniquilación que ordenara el concilio Niceno II el año 787 [2]. Pero todavía podemos percibir las voces que llamaban a la moderación y sobriedad, voces que nos vienen de la literatura monofisítica, de citas de escritos ortodoxos contra la propaganda judía, etc. Había regiones enteras de la Iglesia que permanecían hostiles a las imágenes, sobre todo Armenia, y es significativo que la principal secta armenia de aquellos tiempos, los paulicianos, alzaron bandera de iconomaquia, evidentemente en nombre de «la pureza de la doctrina cristiana» [3]. La gran contienda sobre las imágenes de los siglos VIII y IX sólo representa el ensayo de aclarar definitivamente este complejo de cuestiones discutidas y de entender con pureza la ortodoxia. Así, no tenemos por qué indagar tanto las causas del pleito, cuanto su ocasión externa a comienzos del siglo VIII.

Los píos cronistas del tiempo y los historiadores, todos partidarios del culto de las imágenes, ven en el emperador León III, el Sirio (corrientemente llamado el Isáurico, 717-741), al iniciador del movimiento: León habría sufrido, por razón ya de su oriundez, influencias islámicas o judaicas, lo que lo predestinaba a ser enemigo de las imágenes; sus más íntimos consejeros habrían sido reclutados de esta provincia. También se habla —sobre todo en la moderna literatura— de influjo sobre el emperador de la secta pauliciana. Sin embargo, todo son conjeturas, que no se apoyan en ninguna prueba histórica que se imponga; mejor dicho, se buscan parejas explicaciones, porque se tiene una idea muy poco clara de la existencia demostrable de una vieja corriente que repudiara el culto de las imágenes y toda la maleza de leyendas y milagros que con él se enredan. Que el emperador se trajera ideas monofisíticas de su patria siria, se queda también en pura hipótesis, debida visiblemente al conocido empeño de filiar herejía y herejes [4].

---

2. *Nicaenum* II, can. 9.

3. N.H. Baynes, *The Icons before Iconoclasm:* HThR 44 (1951) 93-106 (= id., *Byzantine Studies and Other Essays* [Londres 1955] 226-239); S. Der Nersessian, *Une apologie des images du VIIe siècle:* Byz(B) 17 (1944/45) 58-87; id., *Image Worship in Armenia and its Opponents:* «Armenian Quarterly» 1 (1946) 67-81; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm:* DOP 8 (1954) 83-150; J.-B. Frey, *La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes:* Bibl. 15 (1934) 265-300.

4. N. Jorga, *Les origines de l'iconoclasme:* «Bulletin Sect. Hist. Acad. Roumaine» 11 (1924) 143-156; G. Ostrogorsky, *Les débuts de la querelle des images.* Mélanges

Lo que realmente sabemos por testimonios contemporáneos irrefragables, es decir, por las cartas del patriarca Germán I (715-730), es que la iniciativa no partió del emperador, sino de sectores eclesiásticos, de obispos del Asia Menor. Tampoco hay razón para suponer que estos obispos estuvieran a su vez influidos por herejías «frigias», y que no baste a explicar su conducta la vieja tradición secundaria de la Iglesia ortodoxa, hostil a las imágenes, y la solicitud por la pureza de doctrina y culto. Se citan en primer lugar al obispo Constantino de la frigia Nacolea, al metropolita Tomás de Claudiópolis y al también metropolita Teodoro de Éfeso. Es completamente incierto que estos obispos tuvieran contacto con el futuro emperador León cuando éste era aún comandante militar de Asia Menor. Al comienzo de los años veinte marcharon a Constantinopla para mover al patriarca Germán a que procediera contra el culto de las imágenes. Germán rechazó la petición, pero no se dio al asunto importancia mayor. Quizá en esta ocasión visitaran también los obispos al emperador y hallaran en él más atento oído. Vueltos a sus sedes, comenzaron por cuenta propia a retirar las imágenes y a prohibir su veneración, evidentemente sin tropezar con resistencia mayor [5].

Una primera manifestación imperial hubo de tener lugar, con la máxima verosimilitud, el año 726; no consistió en un edicto, sino en exhortaciones al pueblo a que no siguiera venerando las imágenes, y que las retirara [6]. El emperador se adelantó con el ejemplo, y mandó retirar una famosa imagen de Cristo de la puerta de bronce de palacio. El hecho produjo un tumulto popular, que costó la vida a algunos de los soldados encargados de quitar la imagen. Las medidas del emperador se limitaron a castigos corporales, destierro y multas de los culpables. No hubo mártires de la

Ch. Diehl I (París 1930) 235-255; L. Bréhier, *Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste*: ÉO 37 (1938) 17-22; J. Starr, *An Iconodulic Legend and its Historical Basis*· «Speculum» 8 (1933) 500-503. Por lo que atañe al famoso edicto del califa Jezid II contra el culto de las imágenes de los cristianos de su reino, de que habla Teófanes en su Crónica (AM 6215, 401/402 de Boor), es también episodio en la historia del califa y, según el mismo Teófanes, sin alcance, Cf. también Levi della Vida: EI¹ IV, 1257-1258; A Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II* DOP 9/10 (1956) 23-47.

5. Cf. la correspondencia del patriarca Germanos: PG 98, 147ss.

6. Theophanes AM 6217 (404 de Boor)· . . ἤρξατο τῆς κατὰ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων καθαιρέσεως λόγον ποιεῖσθαι...; *Vita Stephani Junioris* «... καὶ τὸν ὑπ'αὐτοῦ λαὸν ἐκκλησιάσας μέσον πάντων λεοντοειδῶς βρύξας... εἶπεν...» (PG 100, 1084 C).

iconodulía; el patriarca Germán, de cauta oposición, siguió en su cargo. Apenas cabe pensar que las exhortaciones y las medidas de tanteo del emperador pudieran haber tenido repercusión en el imperio, ni que, por tanto, el tema de Hélada se levantara contra León III y proclamara, para defensa de la ortodoxia, a un antiemperador. El levantamiento heládico es un hecho; sin embargo, la brevedad del tiempo entre la actuación iconomáquica del emperador y la expedición heládica de la flota contra Constantinopla no permite establecer un nexo causal entre los acontecimientos, siquiera tampoco se excluya que los sublevados, muy pronto derrotados, no hicieran suya también la lucha contra la iconomaquia imperial, si es que llegaron a enterarse de ella. Qué fundamento tenga la noticia de Teófanes (desconocida por el patriarca Nicéforo) de que el emperador «acabó con las escuelas y el piadoso método de educación vigente desde Constantino Magno» [7], es difícil de decidir. Sólo una leyenda posterior hincha la noticia en el sentido de que fueron quemados profesores y biblioteca de la universidad de Constantinopla.

Oficialmente, sólo puede hablarse de iconoclasmo desde el 17 de enero de 730, día en que el emperador, tras una postrer tentativa de ganar al patriarca Germán para su política, publicó un edicto contra el culto de las imágenes [8].

Germán tuvo que abdicar, pero pudo acabar tranquilamente sus días en un retiro en el campo. Anastasio, su antiguo *synkellos*, ocupó el lugar de su patriarca y apoyó la política eclesiástica del emperador. El fundamento teológico de esta política se limitaba, evidentemente, en lo más esencial a acusar de idolatría a los veneradores de las imágenes. Sólo a partir de este edicto data el patriarca Nicéforo la persecución de los iconódulos. Teófanes habla de muchos clérigos, monjes y piadosos laicos que habrían alcanzado la corona del martirio, pero su noticia parece resumir varios decenios. Los datos hagiográficos seguros no dan apenas lugar a sospechar que, aparte casos aislados, fuera el martirio bajo León III regla general.

La querella de las imágenes entró en una fase aguda y peligrosa para la política eclesiástica por efecto de la polémica con el papado

7. Theophanes AM 6218 (405 de Boor).
8. DÖLGER *Reg*, n.º 294. Sobre la datación OSTROGORSKY (v. n.º 4).

de Roma. A la verdad, aquí entraban decisivamente en juego cuestiones económicas y financieras aparte de la cuestión religiosa, y hasta fueron aquéllas las que dieron especial importancia a ésta en Italia. En todo caso, la actitud intransigente del emperador contribuyó de manera esencial a separar a Italia del imperio, a fomentar la adhesión a los francos y a romper la vieja unidad ecuménica de la Iglesia imperial que se remontaba a Constantino.

La fundamentación espiritual de la polémica sobre la práctica de la Iglesia se inició muy rápidamente[9]. La aportación más importante vino del monje sirio Juan de Damasco, al que sus amigos ayudaron a que tuviera un fuerte eco y que puso en manos de los iconódulos el argumento cristológico y soteriológico *pro cultu*. A su lado merece citarse la exhortación de Jorge de Chipre, mientras los desahogos del patriarca Germán apenas si cabe contarlos entre la literatura controversial. La teología iconológica de este tiempo no se limita a razones de carácter litúrgico y moral, sino que levanta en seguida el tema a plano dogmático. La lucha es sostenida con argumentos tomados de la teología de la creación (maniqueísmo) y de la cristología (monofisitismo). Los contrarios no pudieron ya pronto contentarse con señalar el peligro de idolatría. Lo que había postulado ya Germán: un concilio general, aparecía como una necesidad. El hijo de León III, Constantino V (741-775), estaba resuelto a llevarlo a cabo a su manera, es decir, llevando el agua a su molino. Por de pronto, tenía harto quehacer con la política exterior guerrera del imperio y para consolidar el trono frente a insurgentes. Pronto, sin embargo, tal vez después de que le fueron conocidos los argumentos de Juan de Damasco, sentó también él cátedra de teólogo. Constantino negaba la posibilidad de que una imagen adecuada de Cristo, de una εἰκών, que no fuera εἴδωλον, para lo que alegaba la irrepresentabilidad de la naturaleza divina de Cristo. Sólo la eucaristía era, según él, verdadera imagen de Cristo, por razón de la igualdad de naturaleza del mo-

9. Sobre la teología de la controversia sobre las imágenes, cf. p. 117ss; además, G. OSTROGORSKY, *El problema de las imágenes sagradas en su relación con la dogmática cristiana* (en ruso): «Seminarium Kondakovianum» 1 (1927) 35-48; id., *Los fundamentos fisiológicos de la polémica bizantina sobre las imágenes sagradas* (en ruso): ibid. 2 (1928) 47-52; G. LADNER, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy:* DOP 7 (1953) 1-34; L. KOCH, *Zur Theologie der Christusikone*. BM 19 (1937) 375-387, 20 (1938) 32-47 168-175 281-288 437-452.

delo y la copia[10]. El resto de literatura antiicónica producida por entonces, se nos ha perdido. En todo caso, ahora estaba preparado el terreno para un concilio general, que se congregó en efecto, el 10 de febrero de 754, en Hiereia, palacio imperial en la orilla asiática de Constantinopla. No sabemos si fue invitado el papa y los patriarcas orientales; en todo caso, no estuvieron representados, y ello fue un argumento capital, en 787, contra la ecumenicidad del concilio. La presidencia fue ocupada por el metropolita Teodoro de Éfeso, uno de los primeros propugnadores del iconoclasmo. El número de participantes, con 338 padres, fue sorprendentemente alto. Las sesiones se prolongaron hasta el 8 de agosto. Parece que el concilio no sufrió presión por parte del emperador, ni se le coartó la libertad en las deliberaciones. Junto a los trabajos teológicos del emperador, el concilio tuvo delante un florilegio de pasajes patrísticos en que se impugna el culto de las imágenes, florilegio que, a buen seguro, no dejaría de producir impresión. Todavía una generación después hubieron de ocuparse los iconódulos con los argumentos del concilio de 754 (sin dar del todo cuenta de ellos). Que algunos convertidos de 787, que habían tomado ya parte en las deliberaciones de 754, se sintieran obligados a censurar el *modus procedendi* de 754, es cosa que no puede sorprender.

El decreto sinodal[11] se nos ha conservado y delata claramente que el camino por donde se había entrado de la dogmatización de la cuestión de las imágenes, no podía ya ser abandonado. Cristo no puede ser representado, pues toda imagen de Cristo, según lo que quiera representar, está expuesta a la cristología del monofisitismo o del nestorianismo. Se condenan por igual la fabricación y el culto de las imágenes. Sin embargo, el concilio previene contra la destrucción indiscriminada de obras de arte existentes. Como el emperador, sólo en la eucaristía ve el concilio una imagen adecuada de Cristo. Por otra parte, los sinodales evitan razonamientos y formulaciones demasiado atrevidas del emperador teólogo, una prueba más contra la supuesta dependencia del concilio.

El iconoclasmo, que hasta entonces se había apoyado en un edicto imperial, era ahora dogma de toda la Iglesia de oriente. Esto

---

10. Fragmentos de la teología imperial en G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* (Breslau 1929) 7ss.

11. El decreto fue leído en el concilio II de Nicea; cf. Mansi XIII 204-364.

no es decir demasiado, pues mientras anteriores decisiones dogmáticas fueron siempre acompañadas de la exclusión de un grupo generalmente importante del episcopado, no parece que en Hiereia fuera eso necesario; en ninguna parte se habla de una oposición digna de cuenta de grupos de obispos. Y cabría sospechar que la Iglesia habría entrado en el camino de aquella indiferencia respecto de las imágenes que manifiestan los teólogos carolingios, si el emperador Constantino v, lentamente, pero cada vez con más énfasis, no hubiera ido mucho más allá que los decretos del concilio. El hecho de que la resistencia cada vez más vigorosa partiera de los monjes, lo exasperó de tal forma contra ellos que pronto no fue posible ya distinguir si la persecución iba primeramente contra el monacato o contra la iconodulía. La sospecha de que el monacato se hubiera declarado contra los decretos conciliares por motivos económicos — desaparición de la lucrativa pintura de iconos — no puede demostrarse. Puede de todos modos suponerse que los monjes estaban más cerca que los obispos de la sencilla piedad del pueblo, favorable a las imágenes, aunque, entonces por lo menos, no puede decirse que obedecieran a la voluntad popular sino más bien que la formaron. Porque, según todas las apariencias, el monacato no tenía tras sí la mayoría aplastante del pueblo, sino que hubo de ser más bien la actitud de oposición de los monjes frente al poder estatal la que les ganó la adhesión de las masas. Mucho de lo que los iconódulos reprochaban al emperador es sin duda consecuencia lógica de lo que él efectivamente defendía; otros reproches, sin embargo, encajan mejor con el carácter de este soberano poderoso, pero iracundo y nada seguro, con aquella ira y exasperación de que fue poco a poco dando muestras. Dicen que llegó a negar a María el título venerable de *theotocos* y a los santos la denominación precisamente de «santo». Prohibió no sólo el culto de las imágenes, sino también el de las reliquias. Donde hallaba resistencia, hacía confiscar los monasterios y mandaba los monjes al ejército [12]. Algún que otro gobernador de provincias fue aún más lejos y obligó a monjes y monjas a abandonar el celibato. El gobierno desahogaba su furia con torturas y destierros y no se arredró ante sentencias de muerte. Sin embargo, el emperador tardó

12. Cf. Dölger *Reg*, núms. 324, 327, 333, 337.

aún bastante tiempo en sacar las últimas consecuencias. Unos diez años pasaron desde el concilio de Hiereia, hasta que se declaró la persecución en forma y con plena agudeza. Cabeza de la oposición era el abad Esteban el Joven del monte Auxentio, en Bitinia. El emperador no dejó piedra por mover para quebrantar la resistencia de este hombre; el proceso se hizo largo, y es posible que Esteban no fue siquiera condenado a muerte, sino que moriría al ser entregado a la furia de la chusma. Los monasterios de Bitinia, a la sazón los más importantes del imperio, se despoblaron, pues de los monjes, unos fueron desterrados, mientras otros llenaban las cárceles. Las iglesias fueron destruidas y profanadas, y el género monacal de vida fue hecho objeto de ludibrio. Pero el monacato no permaneció pasivo. De sus filas salieron violentos libelos contra el emperador, por ej., el rotulado *Ad Constantinum Caballinum*[13], falsamente atribuido a Juan Damasceno. A despecho de la persecución, el monacato se consolidó en cierta conciencia de sí mismo, se sintió como fuerza básica de la Iglesia universal, como una potencia, que tenía la función y posibilidad de representar la conciencia de la Iglesia frente al letargo del episcopado.

El número de mártires en el pleno sentido de la palabra no hubo de ser tampoco muy grande bajo Constantino v. El pueblo no participaba en la oposición tanto como los monjes desearan. El ejército, en cambio, se mantenía con fidelidad inquebrantable de lado del emperador. Sin embargo, éste se había de tal forma metido en un callejón sin salida, que, a su muerte, el año 775, podía muy bien preverse un retroceso.

VI. La primera restauración del culto de las imágenes

Con la muerte del emperador Constantino v, la persecución de los iconódulos había pasado para siempre su punto culminante, sin que por ello estuviera perdida la causa de los iconoclastas. El nombre del rey muerto y el de su padre León III iba unido para muchos orgullosos bizantinos del ejército y de los altos puestos civiles al recuerdo de un período de una enérgica defensa nacional

13. PG 95, 309-344.

frente al islam y los bárbaros. La impresión de la persecución iconoclasta perdía consistencia, caso que fuera nunca muy profunda, y no se la tuviera por una lucha por la «pureza de la fe», paralela a la lucha por la independencia nacional. Las medidas de Constantino para hacer de los monjes soldados podían parecer en estos medios tanto más naturales cuanto que los árabes, como era un hecho, penetraban hasta en los centros monacales bizantinos. En todo caso, el recuerdo de estos emperadores permaneció vivo, y ello tanto más cuanto que sus sucesores apenas pudieran apuntarse éxitos dignos de cuenta en política exterior. A ello se añade que por aquellas fechas había subido ya una generación de cristianos bizantinos dentro del iconoclasmo y acaso pudo comprobar que, por la retirada de las imágenes, no había sufrido la vida de la Iglesia pérdidas considerables. Así, sólo con la mayor cautela y sin atentar a la memoria de los emperadores difuntos podía llevarse a cabo una restauración del culto de las imágenes. León IV (775-780), hijo de Constantino V, no pensó evidentemente en pareja restauración. Sin embargo, parece haber puesto término a las medidas extremas de persecución de su padre. A su muerte, su viuda Irene, asistida de los hermanos de León IV, asumió el poder como regente por su hijo menor Constantino VI, dispuesta a saborearlo plenamente. El culto de las imágenes era para ella asunto del corazón, y nadie dudaba de que trabajaría en su restauración. Pareja política, *rebus sic stantibus*, era una política promonacal. De ahí que Teófanes cuente desde el principio: «Los seguidores de la recta piedad fueron poco a poco cobrando confianza» [14]. El que quería hacerse monje, podía hacerlo de nuevo sin obstáculos; los monasterios fueron restablecidos. Entonces surgió en Bitinia el monasterio de Sacudión [15], cuya dirección asumió primero el abad Platón, hermano de Teodoro el Estudita, punto de partida de un movimiento de política eclesiástica de gran alcance. En el fondo, sin embargo, toda restauración de la situación anteiconoclasta era ilusoria, mientras se mantuvieran en pie las disposiciones del concilio de Hiereia, que se había dado por ecuménico. La restauración sólo podía realizarse por medio de un nuevo concilio y para esto era menester, sino jurídicamente, sí de hecho, un nuevo patriarca, no comprometido. El actual pa-

14. Theophanes AM 6273 (455 de Boor).
15. Cf. infra, p. 122.

triarca, Paulo, no era ciertamente un iconoclasta acérrimo; pero juró un día que obedecería a los decretos de Hiereia. ¿Fue azar que quisiera abdicar por motivos de salud y recomendar a la celebración de un concilio? Comoquiera que sea, nadie lo retuvo a la fuerza en su cargo, aunque se daba por supuesto que también la emperatriz le tenía en gran estima. Pero ésta tenía ahora la posibilidad de poner un hombre nuevo a la cabeza de la Iglesia. Mucho dice de su prudencia y de su visión de las efectivas dificultades de la situación el hecho de que no escogiera a ningún representante del inquieto partido monacal, sino a un alto empleado, laico aún, el Protasecretis Tarasio, que parecía ofrecerle garantía de un rumbo político prudente y moderado, y que no defraudó sus esperanzas [16]. Seguramente instruido, Tarasio plantea también la exigencia de un nuevo concilio y la declara condición previa de su aceptación del patriarcado. Una gran reunión en el palacio de Magnaura acepta la propuesta, aunque no sin votos en contra [17]. Seguidamente, el 25 de diciembre de 784, Tarasio es consagrado, *per saltum,* obispo de Constantinopla. Seguramente por la primavera de 785, se pone en contacto con la sede romana, enviando la carta de toma de posesión, la llamada *synodika.* La carta explica su elevación al patriarcado desde el estado laical, presenta una profesión de fe que abarca también la doctrina ortodoxa sobre el culto de las imágenes, manifiesta su deseo de un nuevo concilio ecuménico, y pide al papa envíe dos legados [18]. Por el mismo tiempo aproximadamente anuncia también Irene al papa sus proyectos conciliares y le pide (probablemente en otra carta) que entable relaciones pacíficas con Tarasio [19]. El papa Adriano tenía que objetar algo a las cartas que le llegaban. En las cartas de la emperatriz se expresa, cierto, la buena voluntad de restablecer la ortodoxia, pero no se veía por ningún cabo que estuviera dispuesta a reparar el agravio hecho por sus antecesores a la santa sede, usurpándole el Ilírico. La elevación de Tarasio del estado laical al episcopado necesitaba indudablemente de dispensa por ser anticanónica, y en cuanto al

16. DThC XV, 1, 54-57 (R. Janin); J. ANDREEV, *German i Tarasij* (Sergiev Posad 1907); BECK 489.

17. Procedimiento y discurso de Tarasio en Theophanes AM 6258ss (458ss de Boor); sobre los votos en contra, cf. MANSI XII 990.

18. GRUMEL *Reg,* n.º 351.

19. DÖLGER *Reg,* núms. 341, 343.

predicado de «patriarca ecuménico» que se empleaba, seguía hiriendo la concepción romana. Pero la perspectiva de un concilio ecuménico, que borrara el recuerdo del pseudoecuménico de Hireia y que hiciera sentir enérgicamente el primado romano, hizo a Adriano dar de mano a todos sus escrúpulos, reconocer con reservas a Tarasio y aprobar el proyecto conciliar de la emperatriz. Se veía tanto más forzado a ello, cuanto que podía permitirse poner en aventura, por una negativa, el proyectado enlace de Rotrudas, hija de Carlomagno, y Constantino VI. El hecho es que, en una carta que contenía la exposición de su fe en punto al culto de las imágenes, nombró a dos delegados para el futuro concilio: al abad Pedro, del monasterio romano de San Sabas, y al arcipreste Pedro. El papa recalcaba expresamente su derecho a confirmar los decretos del concilio [20]. Los patriarcados orientales fueron igualmente invitados a tomar parte en él; sin embargo, su situación respecto a los gobernantes islámicos era tal que sólo Alejandría y Antioquía pudieron hacerse representar por dos *synkelloi* —y es dudoso si sus patriarcas les dieron plenos poderes—, mientras Jerusalén no pudo ni siquiera eso.

Los iconoclastas hubieron de temer por su posición, pero no cedieron aún. Tenemos noticias de agitadas conferencias de sus obispos, y esta agitación no dejaría de producir efecto, de forma que Tarasio se vio obligado a amenazar con penas tales reuniones que, sin su aprobación, eran anticanónicas [21]. Cuando luego, el 1 ó 17 de agosto de 787 se congregó el concilio en la iglesia de los Apóstoles, ya en la sesión de apertura, en presencia de Irene y de su hijo, penetraron tropas de la guardia en la iglesia y, con aplauso de una parte de los obispos, deshicieron la reunión. La emperatriz hubo de empezar de nuevo. Por de pronto, alejó de la capital a las tropas de guardia so pretexto de una expedición contra los árabes, y las reemplazó por tropas de línea procedentes de Tracia, que, a su entender, eran más de fiar. Finalmente, le pareció oportuno trasladar el concilio al campo, y escogió para ello a la bitinia Nicea, con intención también seguramente de rodearlo con el halo del recuerdo del primer concilio ecuménico de la Iglesia. Aquí, sin más obstáculo, pudo celebrarse la apertura el 28 de septiembre de 787 [22].

20. MANSI XII 1078-1083. 21. GRUMEL *Reg*, n.º 354.
22. Las actas: MANSI XII 951-1154, XIII 1-485.

Nominalmente, ocuparon la presidencia los delegados pontificios; pero, ya en la primera sesión, los obispos sicilianos rogaron a Tarasio que tomara la dirección de las deliberaciones. La emperatriz estaba representada por observadores. Los datos sobre el número de participantes oscilan entre 258 al comienzo de la asamblea, y 335 al final de las sesiones. El número de los obispos fue completado por un considerable grupo de monjes y abades, que tenían evidentemente derecho a voto —una satisfacción por sus méritos en la lucha pasada en pro de la Iglesia—. Los nombres más ilustres eran el abad Platón, de Sacudión, tío de Teodoro Estudita, Teófanes el confesor, Nicetas y Nicéforo del monasterio de Medicios, y Sabas abad del monasterio de Studion. La mayoría de los obispos procedían del Asia Menor, Tracia y Macedonia. El sur de Italia estaba representado por ocho obispos sicilianos y seis calabreses. Es claro que, si se prescinde de los de la Italia del sur, un alto porcentaje de obispos había pactado, de una u otra forma, con el pasado iconoclasmo. De haberlos excluido a todos del concilio, éste no hubiera podido ni reunirse. Es de sospechar que fueran admitidos sin dificultad los que habían aceptado inmediatamente el cambio de rumbo a partir de 780. La oposición se dirigió evidentemente por de pronto contra todos aquellos que habían esperado a cantar la palinodia *(recantatio)* hasta la apertura del concilio. Entre ellos se contaban, sin embargo, representantes de metrópolis tan importantes como Iconio, Nicea, Rodas, Pessino, Neocesárea, etc. Naturalmente, se planteó de nuevo la cuestión de la validez de la consagración de obispos iconoclastas. Los monjes se opusieron con todas sus fuerzas contra la admisión de tales obispos. Fue menester toda la habilidad de Tarasio, lealmente apoyado aquí por los representantes papales, para impedir toda condenación global. El que podía demostrar haber cambiado de sentir, debía ser admitido al concilio. Sólo debían ser depuestos aquellos obispos que habían tomado parte en la persecución de los iconódulos. Sin embargo, no parece fueran muchos los afectados por pareja medida.

Entre los padres del concilio no parece haber habido ningún teólogo de talla. Que Tarasio se atuviera sobre todo al consejo del abad Platón, sólo se lee en la *Vita* de Teodoro Estudita. Las audaces especulaciones del primer discurso de Juan de Damasco sobre las imágenes, no fueron tenidas en cuenta. Tanto el manejo de

la *ratio theologica*, como sobre todo la prueba de la tradición había decaído en medida espantosa respecto del concilio de 680. Con el Antiguo Testamento se procedió de manera que difícilmente hubiera hallado aprobación en uno solo de los sinodales del siglo VII. En la prueba de la tradición de la Iglesia impresionan más, esencialmente, todas las leyendas y milagrerías posibles que las bien formuladas observaciones escépticas de los padres más antiguos, que o no se tuvieron en cuenta o se las echó a un lado del modo más expeditivo. Así, no es tampoco de maravillar que, en contraste con el concilio contra los monotelitas, los partidarios de la anterior doctrina iconoclástica no movieron un dedo para hacer siquiera comprensible su pasado punto de vista. La oposición enmudece completamente a pesar de que, al comienzo del concilio, se invita a exponer libremente su opinión. Dentro de la historia de la teología, las deliberaciones del concilio representan un punto muy bajo de la teología oriental. Se puede imaginar que los teólogos que realmente trataron teológicamente el tema de la veneración de las imágenes hubieron de ser escasísima minoría, y toda decisión estuvo prejuzgada por el sentimiento religioso.

Si el fruto de los debates consignado en el *horos* [23] o definición del concilio aparece luego tanto más sano, teológicamente sobrio y seguro, ello es uno de aquellos milagros con que una y otra vez se tropieza en la historia de los concilios. No se olvide que la carta del papa Adriano, que fue leída y aplaudida al comenzar el concilio, representaba aquella teología de occidente sobre las imágenes que naciera no sobre el terreno de la especulación teológica, sino de consideraciones morales. A esto se añade el mérito de Tarasio —que puede concluirse ya de sus observaciones incidentales en las deliberaciones— que trató de poner dique a la excesiva afición legendaria y milagrera de sus colegas de episcopado y reducir una y otra vez la terminología a la distinción precisa entre λατρεία (adoración) y προσκύνησις (veneración).

El *horos* declara doctrina ortodoxa el culto de las imágenes, condena el iconoclasmo como herético y ordena la destrucción de los escritos antiicónicos. La definición del culto se limita esencialmente a caracterizarlo como «*proskynesis* honrosa» (τιμητική προσ-

23. MANSI XIII 373-379.

κύνησις), en que entran también luces e incienso. Esta *proskynesis* se distingue con precisión de la λατρεία, adoración propiamente dicha. La *proskynesis* misma está justificada por la relación con la persona que se representa en la imagen. Se pone debidamente de relieve el valor moral del culto, y no se hace distinción entre la cruz y las imágenes de Cristo y de los santos. El argumento cristológico se roza marginalmente, pero no se profundiza para nada.

Para la sesión final los sinodales fueron convidados por la emperatriz a Constantinopla, al palacio de Magnaura. El 23 de octubre de 787, en presencia de sus majestades, fue aquí leído de nuevo el *horos*. Respondida afirmativamente la pregunta de la emperatriz de si el asentimiento era general, firmó ella primero — contra el protocolo — y mandó luego firmar a su hijo. Probablemente, en esta sesión se aprobaron también los veintidós cánones que forman el final de las actas. Algunos de ellos se ocupan de la situación creada por el iconoclasmo, por ej., la prohibición de consagrar iglesias sin la deposición de reliquias, la de guardar escritos heréticos o destinar edificios monacales para usos profanos. Otros cánones se dirigen contra prácticas simoníacas y recomiendan a clérigos y monjes sencillez y rigor moral.

El patriarca Tarasio hizo llegar al papa Adriano un breve informe sobre el concilio [24]. Las actas las recibió por sus legados. En Roma fueron traducidas antes mal que bien. La traducción incorrecta pasó a los *libri Carolini* y no hizo sino aumentar los equívocos.

No parece que Tarasio pidiera a Roma la confirmación de los decretos.

La paz parecía restablecida en la Iglesia ortodoxa. Sin embargo, el iconoclasmo no había muerto, y la prudente actitud del patriarca Tarasio frente a los *lapsi* del pasado creó en los monjes una oposición rencorosa, que sólo aguardaba la ocasión para estallar.

VII. Interludio de política eclesiástica

El concilio de Nicea fue a la postre un triunfo de la emperatriz Irene. Ella había logrado deshacerse de la oposición del ejército,

24. Grumel *Reg*, n.º 359.

se ganó el partido de los monjes y nombró a un patriarca en que podía confiar. Su soberanía se reforzó por la reconciliación de su Iglesia con Roma. Si es cierto que se deshizo el plan de boda de Constantino VI con la hija de Carlomagno, Rotruda, ahora podía muy bien renunciar para su política interna del imperio a pareja ayuda exterior, y hasta producir por su cuenta aquella rotura, pues el orgullo nacional bizantino difícilmente estimaba muy alto tales enlaces extranjeros[25]. La ambición de Irene apuntaba cada vez más claramente al dominio único. Su posición, ya de suyo extraordinaria como coemperatriz regente, no le bastaba ya. Ahora bien, Constantino VI estaba ya en edad que lo capacitaba para el ejercicio de la soberanía. Como no podía esperar que su madre se retirara, se coaligó con sectores del ejército y la aristocracia, para lograr con su ayuda —y ello significaba con ayuda iconoclasta— sus pretensiones. Pero la emperatriz madre descubrió la conjura y procedió enérgicamente. Exigió del ejército un juramento que le aseguraba el condominio. Las tropas de la capital se lo prestaron, pero las tropas de línea de los «temas» opusieron encarnizada resistencia y proclamaron soberano único a Constantino VI (790). Ante esta resistencia capituló Irene y se retiró. Sin embargo, sólo habían pasado dos años, y recuperó la influencia sobre su hijo; su posición como coemperatriz era de nuevo un hecho. Como Constantino no respondió a la expectación de las tropas, sino que operó sin éxito y hasta con graves pérdidas parciales tanto en el frente búlgaro como en el de oriente; como por añadidura sacrificaba más y más sus seguidores a la voluntad de su madre, quedó aislado de forma que las tropas intentaron elevar al trono a sus tíos, los hijos de León IV. La intentona fue sangrientamente sofocada. Ahora no tenía el joven emperador nada que esperar ni del ejército ni de su madre. Las intrigas de su madre —así nos lo atestigua el monje cronista Teófanes[26]— lograron indisponerlo con el partido de los monjes, lo que fue darle el golpe de gracia. La situación jurídica es menos clara de lo que ordinariamente se supone. Según Teófanes, no cabe duda de que Irene, el año 788, casó a su hijo contra la voluntad de éste, con la paflagonia María, y le obligó a abandonar el proyecto

25. Que Irene deshizo el desposorio con la princesa carolingia, se ve claro por la reacción de su hijo.

26. Theophanes AM 6282 (464 de Boor), AM 6287 (469 de Boor).

de bodas con Rotruda. No es posible ya medir hasta dónde llegaran ahora las calumnias de su madre contra esta emperatriz. Corrió el rumor de un intento de envenenamiento. Lo cierto es que el emperador se sintió con derecho a repudiar a María y obligarla a entrar en un monasterio, y ello tanto más fácilmente cuanto que pensaba casarse con Teódota, dama de la corte de su madre. El caso planteaba tres problemas canónicos: la cuestión de los motivos del divorcio, el derecho a nuevas nupcias y la actitud de la Iglesia ante la bigamia sucesiva. La evolución del derecho matrimonial bizantino no estaba aún cerrada ni siquiera de lado eclesiástico, y cada una de las tres cuestiones podía responderse de maneras distintas. A ello se añadía la posición excepcional del emperador respecto a los cánones, cuestión puesta en varias ocasiones sobre el tapete, pero nunca perentoriamente resuelta. La situación jurídica exacta es difícil de reconstruir. Ante el complejo de cuestiones, el patriarca Tarasio se hallaba en la alternativa de impedir las nuevas nupcias del emperador, con lo que se haría enemigos declarados a los consejeros iconoclastas de éste y se encendería de nuevo la lucha en la Iglesia, o hacer la vista gorda sobre el caso, y dar ocasión a resistencia abierta de una parte del partido «zelota» de los monjes, que no había ya aprobado su política moderada en el concilio de 787. Por de pronto, negó al emperador permiso para nuevo casorio y le amenazó con excluirlo de la vida de la Iglesia. Sin embargo, pasando por encima de todo, Constantino se casó solemnemente con Teódota, y el presbítero José bendijo la boda. Que Tarasio autorizara para ello a José, es punto que no puede ya averiguarse. En todo caso el patriarca no sacó de ello consecuencias de importancia, es decir, no impuso penas eclesiásticas al emperador, sino sólo al infeliz de José — y ello sólo a la caída del emperador — y dio paso a la *oikonomia* (o acomodamiento) [27]. Parejo proceder no era incomprensible dada la situación de la Iglesia bizantina. Pero la pasada contienda eclesiástica había agudizado la mirada para los problemas que planteaba esta situación, y precisamente los monjes, sobre quienes había pesado aquella lucha, no estaban dispuestos a subordinar de nuevo a este sistema eclesiástico el pres-

---

27. GRUMEL *Reg*, n.º 368. Un sumario del pleito «méquico» en R. DEVREESSE, *Une lettre de s. Théodore Studite relative au synode moechien* (809): AnBoll 68 (1950) 44-57. Más bibliografía sobre Teodoro Estudita, infra p. 123.

tigio conquistado y dar, como el patriarca, vigencia a la «economía» en lugar del derecho. El abad Platón de Sacudión y su sobrino Teodoro se pusieron a la cabeza de la resistencia, siquiera no fueran seguidos por la totalidad de los monjes. El mismo cronista Teófanes, el prestigioso y santo confesor monje, no muestra apenas comprensión ni aprobación para la actitud intransigente de este grupo de monjes; se distanciará cada vez más enérgicamente de la intromisión política de los estuditas y hasta deja traslucir que los estuditas quisieron el cisma. Y aquel a quien había que asestar el golpe era tanto el patriarca como el emperador. Censuraron como adulterio las nuevas nupcias —de ahí el mote de «pleito méquico» —, tacharon al patriarca de «laxo» y le negaron la comunión. El emperador y la nueva emperatriz no dejaron piedra por mover para que los monjes cambiaran de ideas. Al no lograrlo, Platón y Teodoro fueron encarcelados y desterrados. Con ello se enajenó el emperador no sólo el ejército, sino también los sectores reformistas de la Iglesia, y sonaba de nuevo la hora de Irene. El año 797 hizo cegar a su hijo, que sólo sobrevivió ya unos años, y tomó ella como soberana las riendas del gobierno [28]. Platón y Teodoro recibieron de ella la libertad, pero no levantaron la voz contra la asesina con tanta vehemencia como habían perseguido a Constantino VI. Quizá fuera esta circunstancia lo que les hizo perder crédito a los ojos de Teófanes. Entonces se obligó también a Tarasio a excomulgar a José. La emperatriz Teódota fue notada de adúltera y su hijo desheredado [29]. Cuando el año 806 moría Tarasio, el presbítero José siguió siendo víctima de la ambivalencia que tuvo siempre en Bizancio el concepto de *oikonomia*. El sucesor de Tarasio fue otra vez un laico, el canciller imperial Nicéforo [30], conocido como cronista y santo de la segunda fase de la querella de las imágenes (806-815), vástago de una familia que había pertenecido a los confesores del culto de las imágenes bajo Constantino V. Evidentemente, Nicéforo necesitaba tiempo para conocer su posición en las luchas de la política eclesiástica de su tiempo. La promoción de este laico suscitó de nuevo las iras de los estuditas, que una vez más incurrie-

28. Cf. W. Ohnsorge, *Das Kaisertum der Eirene und die Kaiserkrönung Karls des Grossen*: «Saeculum» 14 (1963) 221-247.

29. Theodoros Stud. Ep. I 31 (PG 99, 1012).

30. P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople* (Oxford 1958). Allí también extensa lista de bibliografía anterior.

ron en la crítica de Teófanes. Lo peor fue que el emperador Nicéforo obligó al nuevo patriarca a convocar un concilio para readmitir al presbítero José en la comunión eclesiástica. Probablemente obraba Nicéforo por resentimiento contra su antecesora Irene. Nicéforo obedeció al mandato imperial, y el sínodo se adhirió a él [31]. Teodoro de Studion protestó. No es que se opusiera en principio —declaraba— a la aplicación de la «economía», pero en el presente caso sólo conduciría a un gran cisma en la Iglesia. El gran cisma fue, a la verdad, una vez más un cisma estudita. En el fondo, el caso no tenía ya importancia y estaba ya superado, pero Teodoro no podía aguantar que se resolviera ahora humanamente un asunto en que años antes se había él comprometido con todas sus fuerzas. Un nuevo sínodo del año 809 condenó los principios por que había obrado Teodoro [32]. Por desgracia, sólo de pluma de Teodoro conocemos los principios que el sínodo hubo de sentar [33]. Apenas puede caber duda de que Teodoro los formula exagerados. El caso es que tuvo que partir de nuevo al destierro. Entonces apeló con emotivas palabras al papa León III [34], que renunció, sin embargo, a intervenir —¡poco antes había coronado al «antiemperador» Carlos!— y, con pastoral sabiduría, exhortó a Teodoro a la paciencia [35]. Con el cambio de trono del año 811 acabó también este destierro.

El emperador Miguel I Rangabe (811-813) estaba evidentemente más influido por el monacato estudita que por el patriarca Nicéforo, a quien debía la corona. Sin embargo, el patriarca Nicéforo tuvo ahora ocasión de enviar una *synodika* al papa León III [36], cosa que no le permitiera antes el emperador Nicéforo, irritado por la coronación de Carlomagno. La embajada que llevó la *synodika* fue la misma que, en Aquisgrán, reconoció a Carlomagno como *basileus* [37]. Con toda probabilidad la embajada trató también de que Roma tomara posición en el «pleito méquico», esto seguramente menos por iniciativa del patriarca que del emperador acucia-

31. GRUMEL *Reg*, n.º 377.
32. Ep. I 21; I 22; I 24 (PG 99, 969-988).
33. Ep. I 33 (PG 99, 1017-1021).
34. Ep. I 33, l. c.
35. Theodoros Ep. I 34 (PG 99, 1021-1028).
36. GRUMEL *Reg*, n.º 382.
37. DÖLGER *Reg*, n.º 385.

do por Teodoro Estudita, ya que la súplica de Teodoro al papa no había obtenido nada hasta entonces. Sea que el papa efectivamente se pronunciara en favor de la actitud estudita, como cuenta la *Vita* de Teodoro Estudita, o que bastara la presión del emperador, lo cierto es que el patriarca hubo de resignarse a deponer de nuevo al presbítero José y hacer las paces con la oposición estudita [38]. Con ello se acababa el doloroso asunto méquico.

No era el único punto de querella que dividía al patriarca y al partido de los monjes. Ya durante el concilio de Nicea se había visto que la blanda actitud del patriarca respecto de los obispos de la era iconoclasta no fue del agrado de los monjes. Aparte excepciones insignificantes, los obispos habían permanecido en posesión de sus diócesis. Parece que los monjes buscaban ahora otro título jurídico para renovar el episcopado según sus ideas, y que Tarasio había seguido también en este punto otro rumbo, no porque fuera amigo de los iconoclastas, sino porque no quería tener en la Iglesia un fuerte grupo de obispos depuestos, que sólo hubiera trabajado por la pervivencia del iconoclasmo y la restauración de la política de Constantino V. El punto de querella era la cuestión de la simonía. Examinando los cánones del séptimo concilio se pudiera creer que un gran número de los actuales obispos habían llegado a sus diócesis por simonía. Sin embargo, si se compara con los cánones las posteriores manifestaciones del patriarca Tarasio, por ejemplo, el decreto de 787-788 sobre este punto, que menciona la *Vita Tarasii* [39], parece desprenderse que los monjes designaban enfáticamente como simonía las espórtulas de la consagración, oblaciones al consagrante, etc. Comoquiera que fuera, Tarasio intentó también aquí por de pronto una vía media. Los obispos simoníacos no serían depuestos para siempre, sino que, después de una penitencia por lo menos de un año, es decir, después de una suspensión, serían nuevamente aptos para desempeñar sus funciones. El correspondiente decreto respondió a un deseo de la emperatriz Irene, y se dio el año 787 o a comienzos de 788, en todo caso con participación aún de los representantes papales del concilio [40]. Los «zelotas» entre los monjes, con un tal Sabas a la cabeza, pro-

38. GRUMEL *Reg*, n.º 387.
39. GRUMEL *Reg*, n.º 361.
40. GRUMEL *Reg*, n. 360.

testaron, y se dirigieron también al papa Adriano I. El patriarca se vio finalmente forzado a transigir. Mantuvo aún cierta benignidad para con los simoníacos arrepentidos, siquiera también en esto se le censurara; sin embargo, no podían ya desempeñar sus cargos [41]. Así lo explica hacia fines de 790, es decir, después que Irene había sido arrojada del poder, en una carta al anacoreta y abad Juan y en otra al papa Adriano I, en que somete el asunto al juicio del papa.

La discusión entre el patriarca y los monjes no giraba ciertamente en torno a los fundamentos de la fe ortodoxa, sino más bien en torno a cuestiones de la «economía», es decir, consideraciones de equidad en la aplicación de los cánones eclesiásticos. Que los monjes llegaran una y otra vez hasta el cisma en estas disputas, muestra lo alto que había subido entre tanto su orgullo. Las cuestiones jurídicas de que se trataba eran cuestiones de criterio, y en este sentido el proceder de los monjes respecto de sus obispos era inaudito. La imagen de los patriarcas —a los dos venera la Iglesia ortodoxa como santos— no carece de oscilaciones y puntos turbios, *pues su proceder está también determinado siempre por la voluntad* del emperador. Hasta dónde llegaba este elemento integrante de la voluntad de la «Iglesia» de Bizancio, quedó sin aclarar aún en esta generación, pues los mismos estuditas pensaban de otro modo acerca de las atribuciones del emperador cuando lo tenían a su lado.

Desde el punto de vista de la política eclesiástica, el origen de las desavenencias está en que el partido monacal no quería evidentemente reconocer el verdadero motivo de los patriarcas, que era no someter a prueba demasiado fuerte la precaria paz que siguió a la lucha de las imágenes. Los patriarcas, hombres de vida pública, no podían desconocer lo débil que era la mayoría iconófila, y el peligro de que se levantara otro incendio iconoclasta. En esta situación, la consigna de la hora hubiera sido una firme cohesión del partido monacal con la jerarquía iconódula; pero tal consigna no fue atendida.

---

41 GRUMEL *Reg*, nums 363, 364

La fe del pueblo bizantino ligó casi siempre estrechamente el destino de su imperio con su religión, con la bendición o el castigo de Dios. Desde este punto de vista, la misericordia de Dios había sido, evidentemente, mayor con los iconoclastas y sus emperadores que no con sus sucesores, señaladamente con la emperatriz Irene y el emperador Miguel I Rangabe (811-813). El que no profesara pareja fe popular, podía, sin embargo, aprovecharse, en ocasiones, de ella para fines políticos. Tal parece haber sido la conducta del emperador León V (813-820). ¿Cómo se llegó ahí? El régimen iconófilo había quedado ópticamente ligado, de la manera más fuerte, con el gobierno de Irene. Por mucho que la hagiografía y las crónicas monacales exalten a esta emperatriz, su regencia y mando fue un desastre para el imperio. Sus desavenencias con el ejército, sus fracasos militares, las prodigalidades con el dinero de los tributos y la *mala administración de favoritos en la corte condujeron* a la sublevación de Nicéforo I (803-811) que, rápidamente y sin suscitar lástima, barrió el mando de Irene y su camarilla. El duro régimen del nuevo emperador lo situaba, para muchos piadosos, cerca de los iconoclastas; desde luego no era amigo de los monjes. No contuvo o reprimió la propaganda iconoclasta, y su cinismo recordaba en muchos puntos a Constantino V. El año 811 le infligieron los búlgaros una grave derrota que le costó a él la vida y a su hijo Staurakios, gravemente herido, el trono aún antes de morir. El nuevo emperador Miguel I luchó contra los búlgaros con torpeza extrema, por culpa, según Teófanes, sobre todo de los consejos que recibía de Teodoro Estudita [42]. Los generales de Asia Menor se dejaron arrastrar al pronunciamiento, que estuvo claramente bajo el santo y seña del odio a los monjes y a los iconos, no menos que de la *restauratio memoriae* de Constantino V. Los hijos de este emperador que aún vivían habían de subir al trono, y los decretos del concilio de 754 debían ser renovados. Sin embargo, era evidente que no podía ya ganarse a todo el ejército para ese santo y seña. La sublevación fracasó. Pero al apretar los búlgaros más y más el

---

42 Theophanes AM 6305 (498 de Boor)

cordón en torno a los arrabales de Constantinopla, y como el emperador llevaba con creciente desdicha la campaña de Tracia, la irritación contra él subió de punto en Constantinopla. Los iconoclastas irrumpieron en el mausoleo de Constantino V al grito de: «Levántate y ayuda a la ciudad que se hunde», y propalaron el rumor de que el emperador salió a caballo de la tumba para marchar a una lucha de exterminio contra los búlgaros[43]. Una nueva grave derrota del emperador en manos de los búlgaros le obligó a buscar refugio tras las murallas de la capital, pero los generales del campamento eligieron emperador a León, jefe que era del tema Anatólico. Así León V (813-820) se había elevado llevado por una oleada que recordaba inequívocamente la mentalidad que prevalecía en tiempo de los dos primeros emperadores sirios, y tuvo si no por recto, sí al menos por factible una restauración en este sentido. Por de pronto, tuvo harto quehacer con el peligro búlgaro. Sin embargo, cuando en el año 814 llegó a concertar un tratado con Umurtag, sucesor de Krum, vio llegada su hora. Sus más importantes consejeros en este asunto fueron Teódoto Cassiteras, emparentado con la dinastía siria, el obispo Antonio de Sylaion y el sabio gramático Juan Hylilas, que se supone de la familia de los Morocarzanioi. El punto de partida teológico que se adoptó fue que el culto de las imágenes sólo es lícito cuando está ordenado por la Biblia. Cuando así no fuera, debía ser prohibido. El argumento popular, como ya hemos dicho, era que el gobierno de los emperadores iconoclastas había sido una bendición para el imperio. Sin embargo, se quiso elaborar a fondo la argumentación teológica, y se hicieron investigaciones en las bibliotecas; pronto se dio con las actas del concilio de 754. Con este apresto, se acudió al patriarca Nicéforo, hacia fines de otoño de 814. La exigencia imperial al patriarca era por de pronto que retirara las imágenes del culto inmediato del pueblo; no se trataba, pues, de una destrucción general de las imágenes[44]. El emperador creía poderse apoyar en una mayoría de la población. La respuesta del patriarca fue un «no» rotundo[45]. La veneración de las imágenes era tradición antigua de la Iglesia y no necesitaba, por ende, de ordenación expresa de la Biblia. El patriarca

43. Theophanes AM 8305 (501 de Boor).
44. *Scriptor incertus de Leone Armeno* 352 (Bonn).
45. Ibid.

rechazó también que la cuestión se discutiera una vez más en un concilio o en una conferencia episcopal. Sin embargo, barruntó sin duda el peligro y trató de apretar las filas del partido iconófilo. Una serie de obispos y abades, entre ellos sobre todo Teodoro Estudita, se unieron al patriarca y prometieron bajo juramento no romper la unión y resistir a los iconómacos aun a costa de la vida [46]. De singular importancia fue que, a la hora del peligro, se dio definitivamente de mano a los bandos entre los ortodoxos y se restableció la paz entre los estuditas y la jerarquía. Los iconódulos salieron al combate armados de experiencia y enseñados por la historia. A decir verdad, una parte de los obispos, que se habían unido a la negativa, se doblegó pronto de nuevo al dictado del emperador, pues León supo evidentemente reducir al mínimo sus exigencias. El patriarca no tendría que hacer más que una pequeña concesión, es decir, apartar de la veneración inmediata de los fieles las imágenes bajas en la Iglesia. Con ello se contentaba. Como Nicéforo no se avino tampoco a eso, fue deportado al Asia Menor, donde —para *no ser obstáculo a la paz de la Iglesia*— renunció a su cargo. Ya el 1.º de abril de 815, nombraba el emperador nuevo patriarca al ya mentado Cassiteras (815-821), y el mismo mes se reunía en Santa Sofía un conciliábulo que renovaba los decretos del otro de 754, criticaba ásperamente el segundo concilio de Nicea y prohibía otra vez la fabricación de imágenes de Cristo y de los santos [47]. Sin embargo, ya no se habla, adrede, de las imágenes como ídolos, «pues hay grados en la maldad». Tampoco ahora se tocan, si no es por encima, los argumentos cristológicos. El florilegio patrístico que, evidentemente, servía de base de las deliberaciones, insistiría de seguro sobre el argumento de la santidad. Es ésta una cualidad que Dios concede a sus escogidos; ningún artista puede pretender, sin blasfemia, otorgar a una figura material cualidades semejantes. La aplicación práctica de los decretos del concilio preveía que se retiraran las imágenes colgadas bajas, que estaban dema-

---

46. GRUMEL *Reg*, n.º 391.

47. La reconstrucción de la *Definitio* y del florilegio adjunto: D. SERRUYS, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*: MAH 23 (1903) 345-351; esencialmente corregido G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* (Breslau 1929) 48-51; además, P.J. ALEXANDER: DOP 7 (1953) 37-66. Bibl.: HEFELE-LECLERCQ III 2, 741-798; M. ANASTOS, *The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*: DOP 8 (1954) 151-160.

siado cerca a la veneración de los fieles, y que se dejaran las altas, en cuanto que no se les tributaba actos de culto. Se las dejó como γραφή *(scriptura)*. Con toda probabilidad no se exigió una declaración especial de sumisión y menos juramento al concilio, sino que se contentaron con que no se rompiera la comunión con el patriarca. El concilio no dejó de tener éxito. Pero, a diferencia de la primera fase de la querella de las imágenes, el núcleo de la oposición no lo forman ya ahora tanto monasterios y monjes. Las cartas y lamentos de Teodoro Estudita hablan un lenguaje claro: Muchos abades se adhirieron a los iconoclastas [48]. En cambio, puede aducirse una notable serie de obispos que defendieron ahora enérgicamente el punto de vista de los iconódulos. Alexander ve la razón de ello en que, desde el emperador León IV, los monjes tuvieron más y más acceso al episcopado, y que la perspectiva de una silla episcopal era capaz de quebrantar en los monasterios la resistencia de los probables candidatos [49]. En realidad, cabría formularlo también así: Los mejores entre los monjes habían precisamente ascendido al episcopado, y habrían como obispos ofrecido resistencia. A ello puede añadirse que la fuerte intromisión de los monjes, con Teodoro a la cabeza, en los asuntos políticos y eclesiásticos, que no estaba en la línea tradicional del monacato bizantino, hubo de acarrearles mucho quebranto. Y, finalmente, no se exigieron declaraciones explícitas iconoclastas, de forma que muchos monjes podían satisfacer su piedad personal, sin el aparato de una confesión. Las autoridades parece que se contentaron en muchos casos con que se les asegurara que no se celebrarían reuniones ni se propagaría públicamente el culto de las imágenes. Con la muerte hubieron de ser pocos los que pagaran su adhesión a la vieja doctrina. Más frecuentes fueron los castigos de azotes y destierro. Los más famosos exiliados fueron el patriarca Nicéforo y, una vez más, Teodoro Estudita; la relación entre los dos mejoró mucho por la fuerza de las circunstancias, aun sin llegar nunca a ser cordial. Teodoro, a pesar de su confinamiento, pudo hacer funcionar su bien ramificado servicio de noticias; estableció contacto con Roma y los patriarcados orientales, pero la resonancia fue escasa.

Por Navidad de 820, fue asesinado el emperador León V, que

48. Cf G.A. SCHREIBER, *Der hl Theodor von Studion* (Munster 1900) 84

49. P.J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus* (Oxford 1958) 144 145

iniciara la persecución. El ex patriarca Nicéforo comentó el acontecimiento diciendo que el imperio romano había perdido un soberano impío, pero en lo demás importante [50]. Teodoro se regocijó de que había pasado el invierno, pero la primavera tardaba aún [51]. A León V le sucedió su asesino, Miguel II, el Amorio (820-829), hombre cuyo carácter y postura religiosa se destacan con colores sombríos en las crónicas posteriores, escritas por autores hostiles a la dinastía amórica. Según ellos se habría inclinado más al judaísmo que al cristianismo. Las pocas noticias contemporáneas objetivas no confirman estas odiosidades. No era amigo del culto de las imágenes, pero se preocupaba menos de las convicciones religiosas que del *statu quo* en que se había criado y que no se consideraba capaz de modificar sin conmoción del imperio. No tenía interés por la persecución, más que más que había de empezar por consolidar su régimen. Así pudieron volver los desterrados, Teodoro Estudita, por ejemplo, y el mismo Nicéforo hubiera podido recobrar su sede patriarcal, de no haber querido insistir en la cuestión de las imágenes. Pero Nicéforo no podía avenirse a ello. El emperador por su parte publicó un *thespisma* (o decreto) según el cual toda discusión había de quedar sepultada en el silencio, y cada uno podría seguir su conciencia [52]. Si luego no siguió Miguel consecuentemente esta línea, ello se debió sin duda a que pronto estalló una revolución que echó también mano de las consignas o lemas de los iconódulos: la revolución del eslavo Tomás, que se hizo coronar emperador por el patriarca de Antioquía, recogió bajo sus banderas a todos los descontentos, deudores de tributos, labradores empobrecidos, mendigos y vagabundos, pero también clérigos y aristócratas de provincia descontentos, recorrió toda el Asia Menor y puso sitio a Constantinopla [53]. El carácter de revolución social de la revuelta me parece ser secundario; muchas cosas hacen pensar que los orígenes del movimiento fueron de carácter dinástico y estuvieron relacionados con la caída de León V. Por ningún caso se trataba de una rehabilitación de los iconódulos como tales; este santo y seña hubo de incorporarse a un pro-

50 Genesios I 17 (Bonn)

51 PG 99, 1397

52 DÖLGER *Reg*, n.° 402

53. Cf (con bibliografía) G OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich [3]1963) 171s

grama dispar y vario que abarcaba todas las posibilidades. Hasta el 823 no pudo ser sofocada la rebelión. Pero la potencia árabe, con la que Tomás se había confabulado, desplegó otra vez plena actividad e infligió al imperio daños gravísimos. La catástrofe hubo de vivirla el hijo de Miguel, Teófilo (829-842), con la caída de la más fuerte fortaleza del Asia Menor, Amorión, el año 838. Teófilo fue más riguroso perseguidor de los veneradores de las imágenes, que su padre. Era discípulo de aquel Juan gramático que, en 815, había preparado los decretos del concilio iconoclasta, y ahora fue hecho patriarca con el nombre de Juan VII (837-843) [54]. Fue la personalidad más activa entre los obispos iconoclastas, y el odio calumnioso de los ortodoxos se dirigía en mayor escala contra él que contra el emperador. Bajo la dirección del patriarca se intensificó la persecución, especialmente contra los monjes. El emperador mismo no era consecuente en su actitud. Su mujer Teodora podía practicar evidentemente sin mayores obstáculos su devoción a las imágenes; a un iconódulo, como el monje siciliano Metodio, lo hizo primero azotar y encarcelar; pero luego, aunque encerrado en el palacio imperial, se le dio un honroso albergue, pues gustaba de los conocimientos y saber de este hombre.

Al morir Teófilo, se hundió el iconoclasmo. Los motivos son complejos. Primeramente, no puede imaginarse que, entretanto, todo el imperio se hubiera convertido a la iconodulía. Todavía bajo Focio se hablará de iconoclastas. Pero, dada la peculiar teología política de los bizantinos, para quienes la prosperidad del imperio era premio de la recta fe, los desastres precisamente de los últimos emperadores iconoclastas habían puesto argumentos impresionantes en manos de los iconófilos. Las fuentes nos delatan que estos desastres políticos fueron de buena gana explotados contra el iconoclasmo. Añádase que los iconoclastas de la segunda fase no mantuvieron ya una línea fuerte. Su *laisser faire* quitó a la política fuerza persuasiva, aplanó las diferencias y preparó en su propio ambiente la mortal indiferencia. Otro punto ha de considerarse: Si en el primer período del pleito de las imágenes se anda totalmente a tientas y a oscuras intentando hacer responsables del estallido de la lucha a paulicianos, sarracenos, monofisitas o ju-

54. V. GRUMEL, *Jean Grammatikos et saint Théodore Studite* ÉO 36 (1937) 181-189; ALEXANDER, l. c. 235-236

díos, no cabe, en cambio, desconocer, para los años de 815 a 820 y sin duda hasta 829, influencia de políticos paulicianos, de sectarios y teólogos armenios de pensamiento iconómaco. No parece excluida cierta invasión de la sociedad cortesana por parejos elementos. Ahora bien, Teófilo, no obstante todo lo que toma prestado a los califas de Bagdad, a los que admira, prepara en la historia de la cultura un retorno a sí mismo del pensamiento griego, que rechazaría de nuevo los influjos foráneos. La catástrofe de Amorión despertó además en él proyectos de cruzada que comprendían a toda la cristiandad y suponían la unidad de la fe. Y, finalmente, el grupo de los iconódulos estaba, al estallar las hostilidades el año 815, más compacto y menos indefenso teológicamente que en 730. El tiempo de paz entre 780 y 815 había acrecido el prestigio de los monjes entre el pueblo. Los monjes podían considerarse a sí mismos como los guías religiosos de las masas, y si estas masas no los siguieron durante la segunda persecución, ello no se debió a convicción, sino a flaqueza y, apenas aflojara la presión, estaban prontas a hacer de nuevo causa común con ellos. Así, el gobierno no tuvo otro remedio que revisar su anterior política; con los medios de nuestras fuentes no puede apenas decidirse la cuestión si esta revisión en el sentido de un *laisser faire* legal y no sólo ocasionalmente permitido, no hubiera conseguido su fin tan bien como un giro completo en la marcha.

A Teófilo muerto le sucedió su hijo de tres años, Miguel III (842-867). La regencia fue asumida por la emperatriz viuda, Teodora, de antiguo iconófila. Sin embargo, la iniciativa de la restauración no partió inmediatamente de ella, sino de su ministro y consejero Teoctisto. La emperatriz se dejó persuadir de buen grado, con tal de que se salvara la memoria de su difunto marido. Había medios para ello. Así se indujo a Juan VII a que abdicara. Su puesto lo ocupó el siciliano Metodio (843-847). En marzo de 843 se celebró inmediatamente un solemne sínodo que restableció el culto de las imágenes[55]. Así terminaba una lucha que había agotado, internamente, durante generaciones las fuerzas del mundo ortodoxo. El resultado fue una paz que, en este punto, no volvió a turbarse más. La ortodoxia se cerró en una nueva inteligencia

55. El *Horos* no está impreso. Cf. Beck 56.

de sí misma, pero fue al precio de que actitudes religiosas que en la Iglesia más antigua eran posibles y legítimas, aunque quizá no obligatorias, hubieron de salir ahora del marco de la Iglesia. La ortodoxia se apretó, pero se aflojó juntamente. En el conjunto de la historia de la Iglesia el pleito sobre el culto de las imágenes constituye un factor de separación, no por su naturaleza, sino por los fenómenos concomitantes. La decisión en pro del culto de las imágenes del año 787 puede aún entenderse formalmente como obra común de la Iglesia papal y de la bizantina. El año 843 la Iglesia ortodoxa llevó a cabo el arreglo sin acudir a occidente. Se interponían las dificultades del papado con las ideas teológicas de Carlomagno y de sus florilegistas. Teodoro Estudita apela en el fondo inútilmente a Roma, a pesar de que él y el patriarca Nicéforo aprendieron a estimar, en el ardor de la lucha, a la sede apostólica como instancia de la fe. Pero su reconocimiento teórico no tuvo consecuencias. La razón, en último término, no dejaba de estar en que los primeros iconoclastas, si no arrojaron al primer obispo de su imperio del espacio eclesiástico mediterráneo, lo empujaron por lo menos en dirección del noroeste. Por el año 787, el papado se halla en situación penosa entre la ortodoxia oriental, a la que se sentía aún obligado, y el especial concepto teológico de Carlos como *orthodoxus imperator*. El contraste teológico que aquí se abría, pudo ser salvado en siglos posteriores por teólogos más soberanos que no los de Carlomagno; pero las consecuencias históricas del contraste tuvieron alcance histórico universal y no pudieron ya ser eliminadas. Así, la querella de las investiduras afirma la vida propia de la Iglesia ortodoxa; pero es, a par, una de las grandes piedras miliarias en el camino de la separación, no piedra miliaria en el camino de las necesidades dogmáticas; sí, empero, en la lenta transformación y configuración de rito y culto, en el camino de nuevas acentuaciones y nuevos contrastes, que, a la larga, no permitirían mantener ya la vieja *Koiné* en la cultura y en la Iglesia.

IX. Teología y monacato durante la controversia de las imágenes

Si se quiere comprender la situación espiritual de la Iglesia bizantina en la primera fase de la controversia de las imágenes, hay que partir sin duda de la impresión de que sus teólogos y obispos opusieron escasa resistencia al iconoclasmo. Esta impresión no se nos quita apelando a la poderosa presión de los emperadores y su policía, pues en la segunda fase de la lucha dicha presión no pudo impedir el florecimiento de una teología iconódula. Más justo me parece apelar a que tampoco la restante teología del siglo VIII se distingue por su especial riqueza, como no se distingue la literatura profana de la época; lo que quiere decir que no se habían superado los «siglos oscuros», de los que no puede hacerse responsable al «iconoclasmo»[56].

La grandeza solitaria del tiempo es Juan Damasceno[57], árabe de noble familia, criado en la corte del califa, que, finalmente, siguió en Mar Saba de Jerusalén su vocación de monje. Murió con certeza antes del 754. Su obra nos obliga a suponer en Damasco mismo, en Jerusalén y en las lauras en torno a la ciudad santa posibilidades de educación, sobre todo tesoros de manuscritos muy superiores a lo que sabemos de las restantes metrópolis del imperio. Como teólogo del culto de las imágenes, parte Juan, en su argumentación como sus sucesores, de la problemática existencia de imágenes auténticas de Cristo y de los santos, y confunde también ciertamente la imagen metafísica con la imagen de culto. Así, para él, la imagen se convierte en revelación y fuente de gracia. Pero, piénsese como se quiera acerca de estas especulaciones, el conjunto de ellas se dilata en Juan en un grandioso sistema de liturgia cósmica, en himno a la materia y al mundo transfigurado, creado por Dios, en expresión visible de una ley teándrica que penetra y go-

---

56. Sobre la célebre cuestión — o, mejor dicho, hipótesis — del influjo anticultural del iconoclasmo, hipótesis que puede rebatirse ya con el nombre de un solo emperador como Teófilo, cf. últimamente B. Hemmerdinger, *Hunain ibn Isḥâq et l'iconoclasme byzantin*. Actes XIIe Congr. Inter. d'Études Byzant. 1961 II (Belgrado 1964) 467-469; id., *La culture grecque classique du VIe au IXe siècle*: Byz(B) 34 (1964) 125-133.

57. Sbre su vida y obra en general, cf. J.M. Hoeck, *Johannes von Damaskus*: LThK² v 1023-1026, con que quedan anticuadas todas las vidas anteriores. Su obra misma: PG 94-96; examen crítico en J.M. Hoeck: OrChrP 17 (1951) 5-60.

bierna todo el cosmos redimido. Con ello continúa, sin saberlo y en otro contexto, a Máximo Confesor [58].

Su nombre, a la verdad, en la historia de la teología, va ligado sobre todo a su «Fuente del conocimiento» (Πηγὴ γνώσεως), que consta de un resumen de historia de las herejías, de difícil evaluación en cuanto a sus fuentes, de un compendio de dialéctica y de una ceñida exposición de la fe ortodoxa (Ἔκθεσις ἀκριβής) [59]. Juan no se muestra aquí pensador original, pero sí el más original de los mosaístas dentro del arte de la teología. Negarle por ello, como se ha hecho corrientemente, un puesto destacado en la evolución de la teología [60], es pasar por alto el tema de este mosaico, cuya base es el *depositum fidei*, y es también desconocer en principio la importancia de los «resúmenes» en la ciencia en general y en la teología en particular, la importancia de una cruz de coordinadas y de una rosa segura de los vientos. La incipiente escolástica de occidente, que conoció pronto al Damasceno por traducciones [61], estimó de todo en todo este valor, y, si se mira despacio, se reconoce cuán profundas son sus huellas en la teología bizantina. La obra de este teólogo, característicamente aclimatado fuera de las fronteras del imperio, no constituye el punto final de lo que los padres produjeron; pero forma con suma habilidad, con gran saber e «instinto» teológico, un manojo de esa producción y la transmite para provecho de tiempos más pobres. No debe olvidarse que, en el aspecto puramente formal, la separación llevada evidentemente a cabo por vez primera por Juan Damasceno entre los capítulos filosóficos y los puramente teológicos es una contribución a la sistematización, que podía facilitar substancialmente la reflexión de la teología sobre las bases filosóficas de su pensamiento [62]. El influjo de este teólogo sobre las generaciones siguientes de teólogos bizantinos sólo puede apreciarse

58. H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus* (Munster 1938); cf. también H.-G. Beck, *Kirche und Theologie im byzantinischen Reich* (Munich 1959) 300-301.

59. B. Kotter, *Die Überlieferung der Pege gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* (Ettal 1959).

60. Así recientemente, sobre todo, B. Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (Ettal 1956), cuyo importante trabajo no pierde significación por este juicio.

61. Bibl. en Beck, l. c. 480.

62. Cf. G. Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos* (Ettal 1964).

plenamente, si se tiene idea clara sobre la importancia que se daba a la lectura litúrgica para introducir a jóvenes adeptos de la ciencia de Dios en el mundo ideal de la teología del pasado; las vidas de los santos lo demuestran con creces. Ahora bien, en estas lecturas del culto les cabe no escaso papel a los no pocos sermones, a los textos hagiográficos y a los himnos del santo, siquiera no esté aún conclusa, ni mucho menos, la aquilatación crítica. «*Su* ideal lo realizó con alta perfección» (J. Hoeck).

La teología de los iconoclastas mismos nos es esencialmente menos conocida. Sin embargo, de los fragmentos conservados de Constantino V y del gran concilio de 754 pueden desprenderse razonamientos que no dejan de tener importancia para la historia de la teología. También esta teología se enlazaba con los antepasados. Lo general lo hemos indicado ya (cf. supra, p. 93s). Notemos ahora solamente que ya el concilio *in Trullo*, es decir, el complemento ortodoxo de los grandes concilios imperiales de 553 y 680-681, había rechazado la representación figurada de los «símbolos» cristianos, por ej., del Agnus Dei, porque en estos símbolos veía «sombras» de la plenitud neotestamentaria, pero no la plenitud misma. Parece que, para estos teólogos iconoclastas, este pensamiento, es decir, la plenitud de la gracia en el Nuevo Testamento fue lo decisivo. Sólo así puede entenderse que apunten una y otra vez al hecho de que las imágenes en la Iglesia sólo hacen olvidar que en la Iglesia se da la auténtica imagen de Cristo, a saber, la especie de pan en la eucaristía, y que, frente a ella, todo lo demás no puede pretender contenido alguno de realidad[63]. La escasa atención que este argumento, tal vez no muy hábilmente formulado, hallara entre los teólogos iconódulos del segundo pleito de las imágenes, no dejaría de tener efecto sobre la posterior teología, un tanto plana, sobre la eucaristía de los bizantinos. En el ardor de la refriega ya no se aspiró a una síntesis.

En la segunda fase, le toca papel no secundario al abad del monasterio de Studion, Teodoro (759-826). Sus trabajos sobre la controversia de las imágenes se quedaron en torso. Teodoro es una figura que une el ímpetu de un mártir al de un político, de un político que aun en tiempos de paz de la Iglesia es arrojado, o

63. Constantino V. Fragm. 21 en G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinische Bilderstreites* (Breslau 1929) 10.

se arroja él mismo, a la oposición. Recoge las ideas del Damasceno, pero las agudiza y exagera, y hace del culto de las imágenes un elemento esencial de la teología de la encarnación; y aquí, siguiendo una vieja tendencia del espíritu griego, que domina, por ejemplo, la mayoría de los tratados de teología bizantina de los sacramentos, se pone dominantemente en primer plano el elemento de la luz y de la contemplación, es decir, algo óptico. La importancia, sin embargo, de Teodoro no está en el terreno de la teología especulativa, sino en el monaquismo, de que hablaremos seguidamente [64].

El más grande teólogo de la segunda polémica sobre las imágenes es sin género de duda el patriarca Nicéforo (806-815, † 828, en el destierro). A los iconoclastas de la segunda fase sólo raras veces se les ocurrió tachar de idolatría el culto de las imágenes; tanto mayor interés tenían en fundar su doctrina en los padres, cosa que no era efectivamente muy difícil. Nicéforo no tuvo aquí siempre mano feliz, y alegó en algunos casos (especialmente Epifanio de Salamina) textos patrísticos, en que la crítica moderna no puede seguirle. Seguramente no lo hizo por falta de conciencia filológica, sino porque su concepto de tradición eclesiástica no era capaz de colaborar en una rotura efectiva dentro de la tradición. Porque lo característico de Nicéforo es que introduce en la argumentación, más fuertemente que el Damasceno, el concepto de tradición. El culto de las imágenes debe ser legítimo porque es tradición de la Iglesia. De notar es que, partiendo precisamente de esta argumentación, tiene razón de ser el pensamiento de la Iglesia universal, el recurso teológico a Roma. Sin embargo, de modo semejante que en Teodoro Estudita, pasa también en él a primer plano el «contemplar» como elemento fundamental teológico; el evangelio del oir se consuma esencialmente en el evangelio del contemplar. Por vez primera nos sale al paso también en Nicéforo con cierta decisión la condenación del iconoclasmo como teología herética y política, que intenta poner (en las monedas) la imagen del emperador en lugar de la imagen del Pantocrátor celeste [65].

---

64. Bibliografía, infra, nota 70.

65. La obra de Nicéforo no está aún del todo publicada. Referencias sobre lo publicado en BECK, l. c. 490-491. Sobre su doctrina iconológica A.J. VISSER, *Nikephoros und*

Ya en Juan de Damasco hubimos de notar la importancia de la homilética y de la himnografía del tiempo. Aquí inicia representativamente la época Andrés de Creta († 740) con un fondo de unas 50 homilías, que gozaron de mucha popularidad en las colecciones de la Iglesia bizantina para el uso litúrgico. Pero Andrés desempeña también papel importante como primitivo representante de aquella poesía de «canon», que sustituyó al viejo *contakion* y en que el genio poético de la Iglesia bizantina halló su forma congenial [66]. La masa principal de los textos litúrgicos de los libros oficiales de la Iglesia la forman aún hoy día este Andrés, pero también Cosme el Melodo, hermano de leche del Damasceno, José, hermano de Teodoro Estudita, y José, por sobrenombre el hagiógrafo († 886).

La hagiografía de la época comienza con las primeras vidas de los confesores del culto de las imágenes, mientras el derecho canónico y la exégesis apenas merecieron atención.

De importancia señera en la época de la controversia sobre las imágenes es el monacato bizantino y su evolución. La lucha de los emperadores bizantinos contra los monjes no está ciertamente al principio del movimiento; pero, cuando se afirmó la resistencia ortodoxa, los monjes se pusieron a la cabeza de ella. Esta circunstancia les dio un peso en la política eclesiástica, que volvieron a alcanzar hasta fines del tiempo bizantino. El gran centro del monacato de la época iconoclasta fue primeramente el Olimpo bitínico, el monte santo del tiempo bizantino medio, y las regiones circundantes de Kara Dagh (Sigriane) en la Propóntide, más allá del territorio de Atroa, al suroeste de Prusa hasta el golfo de Mundania (Apamea). El centro, que nombraba al archimandrita, es decir, al abad general de la congregación, fue por lo menos temporalmente el monasterio de Agauron, en la llanura de Prusa; el más alto (1430 m.), el monasterio Photeinodios, y especialmente importante el de Symobola. Una serie de fundaciones nació entre las dos épocas de la controversia; así, la colonia monacal Sigriane del célebre Teófanes, confesor y cronista; el monasterio de Eustaquio, fundación de Juanicio y el monasterio de los abramitas en las cercanías del Agauron, que fundó el patriarca Tarasio. También merece mentarse el monasterio de Esteban el

---

der Bilderstreit (La Haya 1952); una monografía con el material inédito P.J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople* (Oxford 1958).

66. BECK, l. c. 500-502.

Joven, que en 764 finó como confesor del culto de las imágenes sobre el monte Auxentios junto a Calcedonia. A muchos de estos monasterios infligieron graves daños las medidas persecutorias de Constantino V, sin lograr impedir, sin embargo, que volvieran pronto a florecer; ello se explica a la postre, porque no debemos imaginar estos monasterios, aparte algunas excepciones, como complejos estables de «abadías imperiales», sino como establecimientos más bien flojos o sueltos, que constaban de las lauras o cuevas primitivas de montes, instituciones, por ende, que no estaban «ancladas», sino que reclamaban para sí toda la movilidad que por tanto tiempo distinguió al monacato bizantino [67]. De esta fundación monacal bitinia partieron ahora los nuevos impulsos del monacato sobre la capital. En el monasterio de los Symbola, fundación del siglo VII, era abad aquel santo Teostericto que consagró monje a un noble constantinopolitano, Platón de nombre [68]. Platón sucedió como abad a Teostericto, y edificó luego sobre terreno de su familia, en la llanura, un monasterio con el nombre de Sacudión (781). Y aquí en Sacudión comenzó la carrera monástica de su sobrino Teodoro, el futuro Estudita. Al renunciar Platón, el año 794, Teodoro se encargó de la abadía; pero, ante las amenazas de invasión por parte de los árabes, el año 798, trasladó la comunidad a Constantinopla, al monasterio medio abandonado de Studios, que vino a ser así en la capital misma el centro de un grupo de monjes activos, sumamente interesados en la política eclesiástica. Ya a los pocos años, dícese que el número de monjes se elevaba a 700 (incluidos probablemente los restos de las fundaciones de Bitinia y otras metoquías).

Por lo que a la organización atañe, la norma del monacato bizantino fue la legislación de Justiniano que, con algunas restricciones, había hecho obligatorio el ideal de vida cenobítica [69]. Pero este ideal había sido de muy atrás atenuado o anulado por el principio de la libre residencia, por el otro ideal siempre acuciante de la anacoresis,

---

67. B. MENTHON, *Une terre de légende, l'Olympe de Bithynie* (París 1935), y diversos artículos de A. HERGÈS ÉO 1 (1898/99), 2 (1899/1900) y BESSARIONE, 3, vol. 5 (1898/99); cf. también L. LAURENT, *La vie miraculeuse de s. Pierre d'Atroa* (Bruselas 1956).

68. Cf. O. VOLK: LThK² VIII 554-555.

69. De la extensa bibliografía citemos aquí: B. GRANIĆ, *Die Rechtsstellung und Organisation der griechischen Kloster nach dem justinianeischen Recht* ByZ 29 (1928/29) 6-34; A. TABERA, *De ordinatione status monachalis in fontibus justinianeis*. «Commentarii pro Relig.» 14 (1933) 87-95 199-206, 15 (1934) 412-418.

no menos que la institución de la dirección espiritual de los novicios por Πατέρες πνευματικοί, antiguos monjes de dotes carismáticas, cuyo influjo reducía fuertemente el de los abades. Teodoro intenta ahora justamente restaurar el puro ideal cenobítico. A este fin se destinan sus catequesis monásticas, las breves reglas redactadas en verso para los oficios y ocupaciones particulares de su monasterio, y sobre todo su regla que no poseemos ya en su original. Teodoro, tipo del noble bizantino de la alta jerarquía oficial, trasladó así al monasterio su ambición de mando, y se creó un instrumento de política eclesiástica, sobre el que ya hemos dicho lo necesario [70]. Pero sería erróneo imaginar que con ello reformara el monacato bizantino y le llevara ante nuevas tomas de posición. Se tiene más bien la impresión de que la mayoría de los restantes monasterios no estaban dispuestos a seguirlo en esta línea. El ensayo se limita a Studios, y el éxito hubo de acabar después de algunas generaciones. Sólo unos dos siglos después dará Atanasio, fundador de la laura sobre el monte Athos, nueva vida a la regla del Estudita, siquiera sea en un territorio lejos de la capital y, por ende, sin posibilidades de ambiciones de política eclesiástica demasiado directa.

---

70. Falta una ed. crítica de sus obras. La mayor parte en PG 99; la regla monacal (reelaborada), PG 99, 1681-1824; los epigramas, ed. A GARZYA, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδῶν 28 (1958) 11-64. Monografías: G.A. SCHNEIDER, *Der hl. Theodor von Studion* (Munster 1900); I. HAUSHERR, *S Théodore Studite* (Roma 1926). Más bibliografía en K. BAUS: LThK² x 45-46.

Sección tercera

LA ÉPOCA DE CARLOMAGNO (768-814)

Por Eugen Ewig
Profesor de la Universidad de Bonn

FUENTES: Cf. la bibl. a la sección primera. Además: MGEp. IV.

BIBLIOGRAFÍA: *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, con la colaboración de H. BEUMANN, B. BISCHOFF, H. SCHNITZLER y P.E. SCHRAMM, ed. por W. BRAUNFELS (Düsseldorf 1965), t. I: *Persönlichkeit und Geschichte;* t. II: *Das Geistige Leben;* t. III: *Karolingische Kunst* (citado en lo que sigue como *Karlswerk* I, II, III). Además: S. ABEL - B. SIMSON, *Jbb. des fränk. Reichs unter Karl d. Gr. I,* II (Leipzig [2]1888 y 1883); A. KLEINCLAUSZ, *Charlemagne* (París 1934); J. CALMETTE, *Charlemagne. Sa vie et son oeuvre* (París 1945); L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien* (París 1948) (= Évolution de l'Humanité 33); H. v. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Grossreichs* (Zurich 1949); R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne* (París 1964).
Síntesis breves: F.L. GANSHOF, *Charlemagne:* «Speculum» 24 (1949) 520-528; E. DELARUELLE, *Charlemagne et l'Église:* RHEF 39 (1953) 165-199; P.E. SCHRAMM, *Karl d. Gr. im Lichte der Staatssymbolik* (1957) (=«Forschungen zur Kunstgesch. u. christl. Archäologie», ed. por F. GERKE, III).

Estudios especiales sobre el gobierno: M. LINTZEL, *Ausgewählte Schriften* I y II (Berlín 1961).

Sobre la estructura del reino franco y sus tierras: E. ZÖLLNER, *Die politische Stellung der Völker im Frankenreich* (Viena 1950) (=VIÖG 13); P. VACCARI, *Studi sull'Europa precarolingia e carolingia* (Verona 1955); L. AUZIAS, *L'Aquitaine carolingienne* (Toulouse-París 1937); F.L. GANSHOF,

La Belgique carolingienne (Bruselas 1958); EWIG (Francia), BLIGNY (Borgoña), WOLFF (Aquitania), WENSKUS (pueblos alemanes), REINDEL (Baviera): *Karlswerk* I.

Sobre la aristocracia imperial carolingia: G. TELLENBACH, *Königtum u. Stämme in der Werdezeit des Deutschen Reiches* (Weimar 1939); *Studien und Vorarbeiten zur Gesch. des grossfränkischen und frühdeutschen Adels*, ed. por G. TELLENBACH (Friburgo 1957) (= Forschungen zur oberrhein. Landesgesch. IV); E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern u. Burgunder in Oberitalien* 774-962 (Friburgo 1960) (= ibid. VIII); WERNER: *Karlswerk* I.

Sobre el reino franco y Bizancio: W. OHNSORGE, *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter* (Hildesheim 1947); id., *Abendland und Byzanz* (Darmstadt 1958); id., *Byzanz u. das Abendland im 9. u. 10. Jh.:* «Saeculum» 5 (1954) 194-220; F. DÖLGER, *Byzanz u. die europäische Staatenwelt* (Ettal 1953); CLASSEN: *Karlswerk* I.

X. LOS COMIENZOS DE CARLOMAGNO, LA CONQUISTA DEL REINO LONGOBARDO Y LA DELIMITACIÓN DEL PATRIMONIUM PETRI

BIBLIOGRAFÍA: Sobre la conquista de Italia y el patriciado romano: O. BERTOLINI, *La caduta del primicerio Cristoforo:* RSTI 1 (1947); M. LINTZEL, *Karl d. Gr. u. Karlmann;* E. DELARUELLE, *Charlemagne, Carloman, Didier et la politique du mariage franco-lombard:* RH 170 (1932) 213-224; E. GRIFFE, *Aux origines de l'État pontifical:* BLE (1954) 65-89; cf. H. LOEWE, *Zur Vita Hadriani:* DA 12 (1956) 493-498, 14 (1958) 531s; P.E. SCHRAMM, *Die Anerkennung Karls d. Gr. als Kaiser:* HZ 172 (1951) 449-515; cf. J. DEÉR, *Die Vorrechte des Kaisers in Rom 772-800:* «Schweizer Beiträge zur allgem. Gesch.» 15 (1957); id. *Patricius Romanorum-Titel;* CLASSEN, *Karlswerk* I.

Sobre la donación constantiniana: P. SCHEFFER-BOICHORST, *Neuere Forschungen über die Const. Schenkung:* Gesammelte Schriften I (1903) 1-62; W. LEVISON, *Const. Schenkung u. Silvesterlegende: Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit* (1948) 390-465; W. OHNSORGE, *Die const. Schenkung:* «Abendland u. Byzanz» (1958) 79-110; cf. crítica de R. BORK, *Zu einer neuen These über die Const. Schenkung:* Festschrift A. Hofmeister (Halle 1955) 39-56; E. EWIG, *Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jhh. des abendländ. Mittelalters:* HJ 75 (1956) 1-46; W. GERICKE, *Wann entstand die Const. Schenkung?:* ZSavRGkan 43 (1957) 1-88; cf. H. FUHRMANN, *Const. Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht:* DA 15 (1959) 523-540; S. WILLIAMS, *The Oldest Text of the «Constitutum Constantini»*: Tr 20 (1964) 448-461.

El hijo mayor de Pipino, Carlos, contaba a la muerte de su padre 26 años; el menor, Carlomán, 17. Los grandes rindieron homenaje a Carlos en Noyon, a Carlomán en Soissons, donde en 751 había sido proclamado rey Pipino. A Carlos tocaban las provincias atlánticas desde la Gascuña hasta Frisia; a Carlomán las tierras centrales y mediterráneas del reino franco. Ambos monarcas francos mandaron una delegación al concilio romano, que se congregó el 12 de abril de 769. Aparte los 13 obispos francos, estaban representados 7 longobardos, 21 del ducado romano y 11 del exarcado. Se condenó a penitencia al papa Constantino, que ya había sido cegado, y se declararon nulas su elección y órdenes sagradas. Otros decretos fijaban el procedimiento para futuras elecciones papales. El derecho activo de elección fue limitado al clero, el pasivo a los cardenales presbíteros y diáconos. A los laicos les quedó sólo la aclamación; sin embargo, también ésta era jurídicamente necesaria, pues sólo después de la aclamación podía expedirse el decreto de elección que debía ser también firmado por los laicos. La ordenación de la elección se quedó en regla ideal, de la que la práctica se apartó hartas veces, pero a la que posteriormente volvieron los reformadores. Finalmente, el sínodo tomó cartas en el asunto de la querella de las imágenes, incitado sin duda por los tres patriarcas que habían condenado el iconoclasmo.

El sínodo romano selló la victoria de los *Proceres ecclesiae* sobre los *Iudices militiae*. Dueño de la ciudad fue el primicerio Cristóforo, cuyo hijo Sergio fue elevado a Secundicerius y Nomenculator, mientras su yerno Gratiosus lo era a dux de Roma. Este partido representaba respecto de los longobardos el programa maximalista romano. La intervención de Desiderio fue rechazada para su propio daño. Pero el rey longobardo no se estuvo mano sobre mano. En el cambio de pontífice apoyó con éxito en Ravena, a fines de agosto de 769, al candidato de las milicias, y ocupó partes de Istria, que trataba de sustraer a la obediencia de Grado y anexionarlas a la provincia longobarda de Aquilea. Al longobardo le vino de perlas la tensión interna franca, que apareció ya en la primavera de 769 y de nuevo en el verano de 770.

Una vez que, en junio de 770, fracasó, por culpa de Carlomán, un segundo intento de conciliación hecho por la reina madre Bertrada, Carlos se dio a buscar aliados contra su hermano. Bertrada logró una alianza de amistad entre Desiderio y Carlos, que se casó con una

hija del rey longobardo, y así vino a ser cuñado de Tassilo de Baviera y de Arichis de Benevento, que poco antes se habían desposado con sendas hijas de Desiderio. Carlos no pensaba a la verdad dejar las manos libres a los longobardos contra Roma. Quería seguir en Italia una política de equilibrio, como la había practicado ya Pipino después de la segunda paz de Pavía. Por su iniciativa, fue restituido al papa el *Patrimonium Samniticum* en el ducado de Benevento. Desiderio hubo de ceder en Ravena: el arcediano León, candidato del papa, fue elegido metropolita y consagrado por el mismo Esteban III en Roma.

Esteban III no había aprobado en absoluto el casamiento longobardo de Carlos, y se aproximó a Carlomán, de cuyo hijo nacido en 770 quiso ser padrino. El primicerio Cristóforo defendió resueltamente la aproximación a Carlomán, de quien podía esperarse una política antilongobarda. Pero el papa buscaba liberarse del influjo de aquel hombre omnipotente y sus secuaces, cuyos excesos no aprobó nunca. Contra el primicerio trabajaba el cubiculario Paulo Afiarta, que estaba en inteligencia secreta con Desiderio. Por consejo suyo, se avino el papa a una conversación con el rey longobardo que en la cuaresma (febrero-marzo) del año 771 se había presentado ante Roma con un ejército. En el encuentro entre el papa y el rey en San Pedro, Desiderio se mostró dispuesto a generosas restituciones, a condición de que Esteban hiciera caer al primicerio. El papa se dejó engatusar y sacrificó a Cristóforo, que, entregado por Desiderio a Afiarta, fue por éste gravemente mutilado, y a los tres días murió a consecuencia de las heridas. Las esperanzas que el papa había puesto en el acuerdo con el longobardo, salieron fallidas. Desiderio eludió sus obligaciones diciendo burlonamente que Roma necesitaría aún de su ayuda contra Carlomán. El rey longobardo se convirtió en protector de Roma. Esteban III había cambiado la tutela de Cristóforo por la de Afiarta. No sobrevivió mucho a esta humillación, y murió el 3 de febrero de 772. Animado de los mejores impulsos, no pudo responder a las altas exigencias de su cargo en un ambiente sin escrúpulos. Su pontificado fue un fracaso.

Hay que imaginar cómo le sabría a Carlos la noticia de la revolución romana, que sus *missi* habían contemplado impasibles. La política del rey longobardo lo había metido en un callejón sin salida, pues Carlos no podía consentir un protectorado longobardo sobre

Roma, ni una intervención de Carlomán en Italia. Si, a pesar de la tensión entre los dos hermanos, no estalló la guerra en 771, a ello pudieron contribuir los acontecimientos romanos. A lo que parece, ya antes de fines de año repudió Carlos a la hija de Desiderio, y consumó así la rotura con los longobardos. Poco antes hubo de acontecer el hecho que cambió completamente la situación y puso en manos de Carlos todos los triunfos: la muerte de Carlomán, a sus veinte años, acaecida el 4 de diciembre de 771 en el palacio de Samoussy, junto a Laon; fue enterrado en el monasterio de San Remigio de Reims. Ya antes de Navidad rendían los grandes homenaje al hermano mayor de Corbeny. La viuda de Carlomán, Gerberga, huyó con sus dos hijos y unos pocos leales a la corte del rey longobardo.

Mientras Carlos unía de nuevo el reino franco, la situación tomaba también en Roma otro giro. Para sucesor de Esteban fue elegido el diácono Adriano, que procedía de la nobleza ciudadana de la Via Lata y, por su origen y su carrera, ofrecía garantía de armonizar los conflictos entre los *Proceres ecclesiae* y los *Iudices militiae*. Ya poco después de su consagración, que hubo lugar el 9 de febrero de 772, el rey longobardo exigió del nuevo papa que celebrara con él un nuevo pacto de amistad. Adriano puso por condición el cumplimiento de la promesa de restitución que Desiderio hiciera a su antecesor, envió a fines de marzo a Afiarta como embajador a Pavía y alejó así de Roma al hombre más peligroso. Ya antes de la llegada de la embajada papal, inició Desiderio el ataque al exarcado, conquistando Ferrara, Comacchio y Faenza y sitió a Ravena.

El papa protestó contra la violación de la paz. Desiderio convino con Afiarta la repetición del juego del año anterior y exigió un encuentro personal con Adriano, que habría de romper con Carlos y consagrar reyes a los hijos menores de Carlomán. Pero Adriano, que tenía «un corazón de diamante», no se dejó intimidar, mantuvo su condición y abrió un proceso por el asesinato de Sergio, que fue muerto por los compañeros de Afiarta durante la agonía de Esteban III. La culpabilidad de Afiarta apareció pronto clara. El agente del rey longobardo fue detenido a su paso por el exarcado. Adriano invitó a León de Ravena a que mandara a Afiarta a Grecia y fuera entregado al emperador; pero el metropolita no siguió esta indicación de Adriano y, al cabo, mandó por su cuenta la ejecución.

La crisis se agudizó en los meses siguientes; los longobardos avan-

zaron contra la Pentápolis y, finalmente, contra el mismo ducado romano. Cuando el invierno de 772-773 pusieron sitio a Roma, el papa Adriano, *necessitate compulsus* se decidió a recurrir a Carlos. El mensajero papal tomó una vez más el camino del mar. Alcanzó al rey de los francos a fines de febrero o comienzos de marzo en 773 en Diedenhofen. Sólo después que Carlos se hubo informado con Desiderio de las quejas papales, despachó una embajada a Roma. A su vuelta, de paso por Pavía, los francos comunicaron las exigencias papales de restitución, pero tropezaron con la negativa. Carlos ofreció más adelante al rey longobardo una indemnización financiera por las restituciones; al persistir todavía Desiderio en su *no*, Carlos convocó a los grandes en Ginebra para ponerse en campaña. Aun después de emprendida la marcha por los Alpes, reiteró Carlos su último ofrecimiento, esta vez con la intención sin duda de retener o entretener al longobardo hasta ejecutar su plan estratégico.

Desiderio, como sus antecesores, marchó sobre los desfiladeros de Mont Cenis, donde se le enfrentó Carlos mismo. Pero el rey de los francos había mandado otro ejército a las órdenes de su tío Bernardo al Mont Jovis (Gran San Bernardo), que forzó el puerto sin gran resistencia y avanzó hasta la llanura del Poo. El ejército de Desiderio fue entonces presa del pánico y huyó en dirección a Pavía. Otra vez se repitieron los acontecimientos de los años 754 y 756. Pero ahora se mostró el «Carlos de hierro», que abandonó las sendas de su padre y exigió la capitulación incondicional de los longobardos. En septiembre de 773 se dispuso a un largo asedio de la capital longobarda. La resistencia en las restantes ciudades del norte de Italia se desmoronó pronto. En Verona cayeron en manos de Carlos Gerberga y sus hijos, a los que seguramente envió al monasterio de Corbie. El hijo del rey longobardo, Adalgis, que se había retirado también a Verona, logró escapar y huyó finalmente a los bizantinos.

Entretanto, también en la Italia Central se había iniciado la deserción contra Desiderio. Ya al estallar la guerra, se habían refugiado en Roma los longobardos de Espoleto y Rieti. Después de los primeros éxitos francos, se encomendaron al papa no sólo Città di Castello, Fermo, Osimo y Ancona, sino también los longobardos de Espoleto; y el papa instauró en Espoleto al nuevo duque Hildebrando. Sólo Arichis de Benevento, yerno que era de Desiderio, permaneció fiel al rey lombardo.

La marcha de las cosas en el centro de Italia parece haber inquietado a Carlos. Así se resolvió a dar otro paso, que iba más allá que lo que hiciera su padre. A fines de marzo de 774, se puso en marcha con numeroso séquito para una peregrinación a Roma. El papa, sorprendido, se preparó a toda prisa para la recepción. Cuando el sábado santo (2 de abril) llegó Carlos a la 30 piedra miliaria, en la estación *ad Novas* (junto a Trevignano), allí le esperaba la nobleza militar romana con bandera: un honor particular que se tributaba al rey. Los siguientes actos se desarrollaron de acuerdo con el ceremonial usado con los exarcas. En la piedra miliaria 1, al pie de Monte Mario, Carlos fue recibido por las *scholae* de las milicias con su *patroni* (oficiales) y los niños de las escuelas. El rey se apeó del caballo y marchó a pie, como un peregrino, hasta San Pedro, donde le saludó el papa con el clero. Después de entrar en la basílica y hacer oración ante la Confessio S. Petri, el rey pidió permiso para pisar la ciudad de Roma, *sua orationum vota per diversas Dei ecclesias persolvenda* [1]. Francos y romanos se juraron fidelidad delante del sepulcro de san Pedro, y seguidamente el papa y el rey se dirigieron juntos a Letrán, donde el papa administró el sacramento del bautismo. Carlos se hospedó no en el palacio imperial del Palatino, sino, junto a San Pedro, donde se hallaban también las *Scholae peregrinorum* (barrio de los forasteros). En ello hay que ver una consideración al emperador o también al papa y a los romanos; pues a los exarcas en ejercicio les hubiera correspondido la residencia en el Palatino.

El domingo, lunes y martes de pascua, el rey de los francos asistió a los oficios papales de pontifical, que, de acuerdo con la tradición, se celebraron respectivamente en Santa María la Mayor, en San Pedro y San Pablo. El lunes de pascua resonaron por vez primera en Roma las laudes del rey franco, que Adriano hizo entonar en honor de su huésped.

Pero Carlos no había venido a Roma sólo para hacer oración. El miércoles después de pascua se tuvieron las conversaciones políticas decisivas, que ciertamente se habían preparado antes. El papa se trasladó a San Pedro junto con los *iudices cleri et militiae* y rogó al rey que le cumpliera la *promissio* de Quierzy, que ahora se entendía claramente como promesa de donación. La *promissio* fue leída y

1. *Liber Pontificalis* I 497.

aprobada por Carlos, que mandó a su canciller redactar una segunda promesa de donación semejante a la primera *(ad instar anterioris)*. Según ella, Carlos prometía a san Pedro y a su vicario, aparte el ducado de Roma (que no se nombraba expresamente), la isla de Córcega, el exarcado de Ravena, las provincias de Venecia e Istria y los ducados de Espoleto y Benevento. La frontera norte del dominio pontificio quedó trazada por la línea Luni - Sorgnano - Paso de Cisa - Parma - Reggio - Mantua - Monselice, que sin duda fue tomada de un tratado de hacia 600 y de éste trasladado a la *promissio* de Quierzy. El *passus* ha de entenderse sin duda en el sentido que la sección de Cisa a Monselice formaría la frontera del exarcado, que luego (sin que se la trace más precisamente) seguiría la cresta de los Apeninos hacia el sureste; acaso se le prometiera aún adicionalmente al papa la Lunigiana, entre el paso de Cisa y Luni, pero difícilmente toda la Toscana lombarda. La *promissio* de Carlos, en dos ejemplares, fue depositada en San Pedro. Una tercera copia, de la cancillería papal, se la llevó consigo Carlos a su vuelta para Pavía.

No menos importantes que la *promissio* fueron las consecuencias jurídicas que Adriano sacó de la nueva situación. Hasta la expedición de Carlos a Italia, había fechado, como sus antecesores, los documentos por los años del emperador. Ahora desaparecieron los años del emperador de los documentos papales, y su nombre e imagen de las monedas romanas. En su lugar aparecen los años de pontificado y el nombre y efigie del papa [2]. La significación de este cambio es clara: el estado de la Iglesia se separaba del imperio, el papa se hacía soberano.

También este cambio pudo haberse tratado con Carlos, pues, por el mismo tiempo, adoptó éste un título ampliado. El 5 de junio de 774 se rindió el rey lombardo al señor franco; él y su familia compartieron el destino de Gerberga y sus hijos. El 7 de junio hizo Carlos su entrada en Pavía. El 17 de julio nos sale por vez primera al paso el título trimembre: *Rex Francorum et Langobardorum atque Patricius Romanorum* para expresar jurídica-

---

2. La nueva datación no aparece hasta 781/782, pues de los años precedentes no se conservan cartas ni documentos papales. CLASSEN (l. c. 545) hace notar que la datación por años imperiales se interrumpió ya por vez primera en el concilio romano de 767. En su opinión, la nueva datación no se introdujo hasta 781, cuando la emperatriz Irene buscaba un arreglo con occidente (l. c. 559).

mente la ampliación del reino de Carlos. Al introducir Carlos en el título oficial la denominación de *Patricius Romanorum*, que había sido ya concedida a su padre, pero que Pipino no llevó nunca, daba a entender que la protección del estado de la Iglesia pasaba de la esfera moral a la jurídica y adquiría una nueva significación dentro del derecho civil.

A la verdad, el viejo conflicto entre la Italia lombarda y la romana no quedaba resuelto porque Carlos se hubiera proclamado *Rex Langobardorum* y *Patricius Romanorum*. El rey cumplió desde luego antes de su vuelta a la Francia la promesa de restitución de Desiderio, pero no su propia *promissio donationis*. Permitió también que el arzobispo de Ravena se impusiera como instancia intermedia en el exarcado que se había ampliado con Imola y Bolonia. Al papa se lo consoló con un posterior arreglo. Sin embargo, el año 775 pareció tambalearse todo el edificio recién levantado de la Italia carolingia. La oposición nacional lombarda halló respaldo en Benevento, cuyo duque, tras la rendición de Pavía, tomó como signo de independencia el título de *princeps*. Adriano se enteró de una coalición de los duques de Espoleto, Chiusi y Friul con el pretendiente al trono Adalgis y los bizantinos. La muerte de Constantino v (14 de septiembre de 775) produjo confusión entre las filas de los conjurados. Sólo Hrodgaud de Friul rompió las hostilidades a fines de 775. Aun así, la rebelión era tan seria que, ya en diciembre de 775, marchaba Carlos por segunda vez a Italia, y allí permaneció hasta julio de 776. Ahora inició la transformación franca del reino longobardo, pero tampoco hizo nada para ejecutar su *promissio*. En balde aguardó Adriano su visita a Roma.

El papa estaba decepcionado y malhumorado. Sus relaciones con el rey de los francos se enfriaron notablemente. Un intento papal de poner pie firme en Istria fracasó. Así, el 777, se decidió finalmente Adriano a mandar una nueva embajada a Carlos, que prometió su visita para pascua de 778. El bautismo del hijo del rey, Carlomán, quedó previsto para esta visita. Pero la expedición a España hizo necesaria una dilación. En mayo de 778 intentó por última vez Adriano obligar al rey franco a cumplir su promesa, poniéndole delante el ejemplo de Constantino. A la carta adjuntaba documentos sobre los bienes romanos de la Iglesia en la

Toscana y Sabina, en Córcega, Espoleto y Benevento. La reclamación del *Patrimonium* en estos dominios tenía por fin apoyar la pretensión de la Iglesia romana sobre las tierras prometidas en la *promissio* carolingia. Sin embargo, con ello se trazaba a par un programa supletorio, caso de que fallaran las exigencias políticas.

La apelación a Constantino merece atención. La carta del papa contiene alusiones a la llamada donación constantiniana *(Constitutum Constantini)*, para cuya fecha el escrito de Adriano ofrece, en nuestro concepto, un *terminus ad quem*. La famosa falsificación se enlaza en su *narratio* con la leyenda de Silvestre, cuya existencia se demuestra ya hacia el 500. Según el *Constitutum*, Constantino donaba a san Pedro y a sus vicarios, cuyo primado universal sancionaba con derecho imperial, el *palatium* imperial (el Laterano), los signos de soberanía imperial, así como *Romae urbis et omnes Italicae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates*. El clero romano recibe los honores y privilegios del senado. El emperador traslada su residencia a Bizancio y deja Roma y el occidente a la Iglesia romana, *quoniam, ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore celeste constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem*[3]. La sanción imperial del primado romano sólo podía apuntar a Constantinopla, pues ese punto no se discutía en occidente. Sin embargo, se halla ya en la leyenda de Silvestre. El *Constitutum* subraya además la posición imperial del papa en occidente, es decir, la soberanía pontificia, que sólo Adriano reclamó después de 774, así como los derechos de señorío sobre las provincias de Roma e Italia *seu occidentalium regionum*, que sin duda han de interpretarse como pretensión de formar un gran Estado itálico de la Iglesia. Los criterios formales de la falsificación permiten también una fecha anterior en tiempo de los dos predecesores de Adriano. El contenido jurídico, sin embargo, apunta claramente al pontificado de Adriano, más concretamente a los años 774-778.

Adriano no se forjaba ya grandes ilusiones sobre el éxito de su último llamamiento a Carlos. El rey franco que, tras el desastre de Roncesvalles, tuvo que sofocar una nueva rebelión sajona, no

---

3. Const. Const., ed. W. GERICKE: ZSavRGkan. 43 (1957) 88 (según K ZEUMER, Festschrift für R.v. Gneist [Berlín 1888] 47ss).

pudo emprender su tercer viaje a Italia hasta fines del año 780 y cumplir su visita a Roma, tantas veces proyectada, hasta pascua de 781 (5 de abril). El tiempo estaba maduro para un arreglo de la cuestión itálica, toda vez que, en Constantinopla, la emperatriz Irene, tras la prematura muerte de León IV (8 de septiembre de 780), asumía la regencia en lugar de su hijo menor, Constantino VI, y reanudaba el contacto con occidente. Los solemnes actos civiles que tenían por fin el afianzamiento de la dinastía carolingia y el descargo de Carlos, demostraban a par la unión entre el papa y el rey. Adriano sacó de pila al hijo del rey, Carlomán, que ahora recibió el nombre de Pipino, lo ungió por rey de Italia, y a su hermano menor, Luis, por rey de Aquitania. La hija del rey, Rotruda, fue prometida al joven emperador Constantino VI. Adriano y Carlos enviaron en común una embajada a Tassilo, duque de Baviera, exhortándolo a la fidelidad al rey de los francos. El papa enterró su sueño de un gran estado de la Iglesia. Renunció a Terracina, manzana de discordia entre él y Bizancio (o Nápoles), y a sus títulos sobre la Toscana y el ducado de Espoleto. Carlos le dejó, en cambio, la Sabina, que los *missi* francos delimitaron respecto de Espoleto, y las rentas que de la Toscana y Espoleto se pagaban a Pavía. Sin duda se dejaron entrever a Adriano nuevas rectificaciones de fronteras, pero no se le concedieron formalmente hasta 787, cuando Carlos le prometió la Toscana del sur (Viterbo, Orvieto, Soana) con las ciudades costeras Grosseto (Rosellae) y Piombino (Populonia), la frontera del Liris con Sora, Arpino y Arce contra Benevento, así como las ciudades de Aquino, Teano y Capua. Las cesiones beneventinas no pudieron realizarse plenamente, pero el estado de la Iglesia adquirió su forma definitiva.

XI. El redondeamiento del gran reino franco

FUENTES ADICIONALES: *Sobre la historia sajona* (aparte las fuentes que se hallan en MGSS I, II XV, MGCap I): Beda (cf. § 2); WIDUKIND VON CORVEY, *Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, rec. LOHMANN-HIRSCH (1935) (=MGSS rer. Germ.); *Vita Lebuini antiquior:* MGSS XXX; Altfrid, *Vita Liudgeri*, ed. DIEKAMP (1881) (= *Geschichtsquellen des Bistums Münster* 4).

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el pueblo sajón y las guerras de Sajonia:* M. LINTZEL (cf. también § 10), *Der sächsische Stammesstaat und seine Eroberung durch die Franken* (1933); W. LAMMERS, *Die Stammesbildung bei den Sachsen. Eine Forschungsbilanz:* «Westfäl. Forschungen» 10 (1957) 25-57; *Der Raum Westfalen I, II,* ed. por A. AUBIN - F. PETRI (Münster 1952, 1955); H. KRÜGER, *Die vorgeschichtl. Strassen in den Sachsenkriegen Karls d. Gr.:* «Korrespondenzblatt Gesamtverein deutscher Geschichts- u. Altertumsvereine» 80 (1932) 223-280; K. BRANDI, *Karls d. Gr. Sachsenkriege:* «Niedersächs. Jb. für Landesgesch.» 10 (1933) 29-52; J. RAMACKERS, *Die rheinischen Aufmarschstrassen in den Sachsenkriegen Karls d. Gr.:* AHVNrh 142/143 (1943) 1-27.

Sobre la evangelización y organización eclesiástica de los sajones: R.E. SULLIVAN, *The Carolingian Missionary and the Pagan:* «Saeculum» 28 (1953) 705-740; S. GOLLUB, *Zur Frage der ältesten christlichen Bestattungen in Westfalen:* «Westfäl. Forschungen» 11 (1958) 10-16; K. HAUCK, *Ein Utrechter Missionar auf der altsächsischen Stammesversammlung: Das erste Jahrtausend,* Textband II (1965) 734-745; id., *Die Herkunft der Liudger-, Lebuin- und Marklo-Überlieferung. Ein brieflicher Vorbericht:* Festschrift für Jost Trier zum 70. Geburtstag (Colonia-Graz 1965) 221-239; H. WIEDEMANN, *Die Sachsenbekehrung* (Hiltrup 1932); *Westfalia Sacra* I, II (1948, 1950); C. HONSELMANN, *Die Annahme des Christentums durch die Sachsen im Lichte sächsischer Quellen des 9. Jh.:* «Westfäl. Zschr.» 108 (1958) 201-219; A.K. HÖMBERG, *Das mittelalterliche Pfarrsystem des kölnischen Westfalen:* «Westfalen» 29 (1951); id., *Studien zur Entstehung der mittelalterl. Kirchenorganisation in Westfalen:* «Westfäl. Forschungen» 6 (1943/52) 46-108; H.E. FEINE, *Die genossenschaftl. Gemeindekirche im german. Recht:* MIÖG 68 (1960) 171-196; G. NIEMEYER, *Die vita des ersten Bremer Bischofs Willehad u. seine kirchliche Verehrung* (Münster 1953); A. SCHRÖER, *Das geistliche Bild Liudgers: Das erste Jahrtausend,* Textband I (Düsseldorf 1964) 194-215; A. HENKIS, *Die Eingliederung Nordalbingiens in das Frankenreich:* «Schleswig-Holstein» 79 (1955) 81-104; H. BÜTTNER, *Karlswerk* I.

Sobre la expedición a España: R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *La expedición de Carlomagno a Zaragoza. El hecho histórico, su carácter y su significación* (Zaragoza 1956) (= Publ. de la Facultad de Filosofía y Letras, serie II, n.° 2); P. AEBISCHER, *Le rôle de Pampelune lors de l'expédition franque de 778:* «Schweizer Zschr. für Gesch.» 9 (1959) 305-333.

Sobre Baviera: LOEWE (cf. § II); REINDEL: *Karlswerk* I.

Sobre Benevento: R. POUPARDIN, *Études sur l'histoire des principautés lombards de l'Italie méridionale et de leurs rapports avec l'empire franc:* MA (1907) 1-25; J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin* (París 1904) (= Bibl. des. Éc. fr. d'Athènes et de Rome); O. BERTOLINI, *Lango-*

bardi e Bizantini nell'Italia meridionale: Atti 30 Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Espoleto 1959) 103-124; id., *Karlswerk* I; H. BELTING, *Studien zum beneventanischen Hof im 8. Jh.* (Nueva York-Gluckstadt 1963) (= The Dumbarton Oaks Center of Byzantine Studies).

Sobre los ávaros: G. STADTMÜLLER, *Geschichte Sudosteuropas* (Munich 1950); A. KOLLAUTZ, *Die Awaren. Die Schichtung einer Nomadenherrschaft:* «Saeculum» 5 (1954) 129-178; W. FRITZE, *Slawen und Awaren im angelsächs. Missionsprogramm:* «Zschr. für slav. Philologie» 31 (1964) 316-338; part. J. DEÉR: *Karlswerk* I.

Pipino había dejado a sus hijos no sólo la cuestión itálica, sino también la sajona. Los primitivos sajones estaban naturalizados en Holstein. En el siglo III se unieron con los Caucos, asentados entre el Ems y el Elba, y marcharon luego, en plan de conquista, hacia Bretaña y hacia el sur. En el siglo VI, a una con los francos, destruyeron el reino de Turingia y ocuparon el espacio al sur de Hannover entre el Weser, Elba, Unstrut y Saale. Últimamente, hacia el año 700, conquistaron el territorio de los boructuarios, al sur del Lippe, que pertenecía a los francos. En vísperas de la guerra de Carlos contra los sajones, el «Estado» sajón aparece como una república aristocrática, de floja trabazón, con rigurosa separación de estamentos entre los primitivos sajones edelingos de una parte, y los frilingos y latos de los territorios sometidos, de otra.

Del paganismo sajón sólo conocemos rasgos sueltos más o menos accidentales. La trinidad divina, conocida ya de Tácito, aparece en fórmulas sajonas de conjuro bajo los nombres de Wodan, Donar y Saxnot (Ziu). Wodan y Saxnot nos salen también al paso como antepasados de familias reales en las genealogías anglosajonas. El «caballo sajón» desempeñaba función importante como animal de culto. Seguía al noble a la sepultura y su carne era comida en banquetes rituales. Capítulo muy oscuro de la historia de la religión sajona es su creencia en brujas, a la que no faltaban rasgos de canibalismo ritual.

Los primeros carolingios contuvieron la expansión sajona y sometieron a tributos las regiones fronterizas de Westfalia y Ostfalia. En los castillos fronterizos francos había también en los primeros tiempos iglesias. Willibrordo, Suidberto y Bonifacio iniciaron aquí su actividad misional, pero pronto fundaron también

iglesias en la zona fronteriza. Como centros misionales tuvieron importancia Utrecht, Swidbertswerth (hoy Kaiserswerth, como precursor de la abadía de Werden), Ameneburgo, Buraburgo-Fritzlar, Fulda y Hersfeld. En tiempo de Pipino, los centros anglosajones de Frisia, Hessen y Turingia estuvieron frecuentemente en competencia con las antiguas ciudades episcopales francas de Colonia, Maguncia y Worms. En el sector norte, permaneció Utrecht, junto con Colonia, como centro misional independiente. En el sector Rin-Meno, la rivalidad quedó atenuada ya en los últimos años de Pipino por la unión de Buraburgo-Fritzlar y Erfurt con Maguncia. Carlomagno intervino aquí personalmente al elevar por privilegios a monasterios reales Lorsch (772/773), Fulda (774), Hersfeld (775), Fritzlar (775/782) y tal vez también Ameneburgo.

La posibilidad de una evangelización «apolítica» dirigida independientemente del rey franco, no existía ya en el territorio limítrofe Hessen-Turingia. En el sector norte la situación no se había aún afirmado en igual medida. La misión de Utrecht irradió en los primeros años de Carlos hacia el territorio limítrofe frisio-sajón alrededor de Deventer, en que fundó una iglesia el anglosajón Lebuin. Por medio de amigos sajones pudo entrar en la junta o dieta de tribus en Marklo, en que exhortó a los sajones a que aceptaran voluntariamente el cristianismo. Pero había sonado la hora fatal de los sajones y era demasiado tarde para una auténtica decisión de aceptar la fe cristiana. La incorporación política y eclesiástica de los sajones al reino franco hubo de ser uno de los primeros fines de Carlos, que acometió esta tarea en 772 después de la unión de las dos partes del reino y volvió sobre ella en 775 apenas acabada la campaña de Italia. Los sajones se sometieron en toda forma el año 776 en Lippspringe y reiteraron la sumisión el 777 en la dieta de Paderborn, la primera junta imperial que se celebró en Sajonia. Según su derecho, empeñaron su libertad y bienes en garantía de su fidelidad. Los comienzos de la organización de las marcas francas en la Westfalia sur (Dortmund) y en Engern (Paderborn) se remonta seguramente a este tiempo. Se inician los primeros bautismos en masa. El abad Esturmio de Fulda tomó el mando de Eresburgo y la dirección de la misión en el territorio de Paderborn. Seguramente se inició también la misión de Colonia en Westfalia al sur del

Lippe, tal vez la de Maguncia en Eichsfeld y Leinetal (Gotinga, Nörten), la de Hersfeld en el espacio entre los ríos Saale, Unstrut y Bode.

Fuera de los territorios de marcas, el dominio franco parece haberse apoyado por de pronto solamente en el partido de la nobleza de tendencia francófila. Pero había también un partido francófobo. A él pertenecía el westfalio Widukindo, oriundo de una noble familia asentada en el territorio de Münster y Osnabrück. Widukindo no se presentó en Paderborn, sino que huyó a «tierra de normandos». En otoño de 778, después de la rota de Roncesvalles, volvió y desencadenó una sublevación, que inició la segunda fase de la guerra de Sajonia. Carlos no había avanzado hasta entonces más allá de Osnabrück —Minden y Wolfenbüttel— Schöningen; ahora llegó por vez primera hasta el Elba, donde se puso también en contacto con las vecinas tribus eslavas. Los habitantes de Bardengau (alrededor de Lüneburg) y las gentes del norte se hicieron bautizar el año 780. Toda Sajonia fue dividida aquel año en territorios de misión. En julio de 782 se celebró por segunda vez junta del reino franco en Sajonia, esta vez en Lippspringe. Aquí aparecieron por vez primera emisarios de los daneses y ávaros.

Carlos pensó haber llegado el momento de incorporar toda Sajonia a la administración carolingia. El país fue dividido en condados que fueron en gran parte confiados a los grupos francófilos de la nobleza. El rey extendió también sin duda entonces a Sajonia la legislación eclesiástica del reino y publicó la *Capitulatio de partibus Saxoniae,* que L. Halphen ha reducido a la terrible fórmula: Abrazar el cristianismo o morir. Con espantosa monotonía se repiten las palabras: *morte moriatur,* no sólo por rehusar el bautismo o cometer actos de violencia contra clérigos y cristianos, sino también por faltas contra prescripciones rituales, como el ayuno de cuaresma o contra el precepto del diezmo. Sólo producen impresión mitigadora las disposiciones sobre derecho de asilo eclesiástico y la de que, en delitos no públicos, cabe la permutación por penitencia de la Iglesia.

Críticos del cristianismo y de la Iglesia no se cansan de citar, desde la ilustración, la *capitulatio* que, de hecho, es un escarnio a los principios cristianos. Pero al historiador no le es lícito parar-

se en esta afirmación absoluta, sino que debe plantear también la cuestión de las circunstancias históricas. La pena de muerte no era extraña a los sajones: se imponía por matrimonios entre los estamentos y por delitos contra la propiedad. Entre los francos se castigaba con pena de muerte la alta traición, y para Carlos no se podía separar el servicio de Dios y del rey. El rey exigía obediencia no sólo a sí mismo, sino también a Dios, y la exigía por los mismos medios y con el mismo espíritu. Cristianos y paganos de aquel tiempo percibían en el orden religioso sobre todo lo *tremendum*. Como en el Antiguo Testamento, el temor de Dios era antes que el amor de Dios. Se entendían por lo común los mandamientos religiosos y eclesiásticos como un todo, sin hacer distinciones demasiado finas entre moral y rito. Así se explica, en la *Capitulatio*, la desproporción, incomprensible para el pensar moderno, entre delito y castigo. A decir verdad, no faltaron en el mismo siglo VIII hombres de Iglesia que atacaron la dureza de la ley y las macizas ideas religiosas que eran su fundamento. La crítica de la *Capitulatio* y de los métodos misionales de estos años es un imperecedero título de gloria de Alcuino y de Paulino de Aquilea, y no dejó de hacer efecto en Carlos.

La *Capitulatio*, que hubo de parecer a los sajones como imposición violenta de una fe y un derecho extraño, hizo que otra vez se encendiera la sublevación. Un ejército, al que encargara el rey, a su vuelta a Francia, combatir a las tribus sorbias, fue aniquilado junto al Süntel, y los francos sufrieron la más dura derrota de la guerra de Sajonia. Sin embargo, los sajones no se atrevieron a presentar batalla cuando el mismo Carlos apareció en el escenario. Widukindo huyó de nuevo «a la tierra de normandos», y el partido de la nobleza francófilo entregó a numerosos rebeldes que ahora fueron tratados según las normas de la *Capitulatio*. Así, en otoño de 782 se celebró el juicio de sangre de Verden, del que fueron víctimas, según los *Anales* del reino, 4500 sajones. Sobre la transmisión del número no cabe dudar; sin embargo, no debe tomarse literalmente, como tantos otros números de las fuentes medievales. El analista quiere sólo expresar que fueron ejecutados un número extraordinario de sajones.

La matanza de Verden tuvo efecto contraproducente. La guerra sajona culminó en los años de 783-785, y pasó en 784 incluso

a la Frisia central y oriental. Cuando finalmente, la primavera de 785, avanzó Carlos hasta Bardengau, se iniciaron negociaciones con Widukindo y Abbión, que se trasladaron con él al palacio de Attigny, donde recibieron el bautismo. Widukindo, como otros nobles sajones, recibió probablemente un condado. Según una tradición fidedigna, siquiera no aparezca hasta el año 1100, fue enterrado en la iglesia por él fundada en Enger, cerca de Herford. Su familia floreció en Westfalia hasta el siglo XI; de ella salió Matilde, madre de Ottón el Grande. Con la sumisión de Widukindo acabó la segunda y más sangrienta fase de la guerra de Sajonia. El rey ordenó acciones de gracias en todo el reino. La paz duró, inturbada, siete años. En estos años se pusieron las bases de la organización eclesiástica de Sajonia.

En la Sajonia del sur, las iglesias episcopales de Maguncia y Wurzburgo y los monasterios de Fulda, Hersfeld y Amorbach fueron los principales focos misionales. El territorio misional de Gotinga y sus contornos fue incorporado a la diócesis de Maguncia. Hersfeld afirmó su situación dominante entre Unstrut, Saale y Bode. A la muerte de Esturmio (779), Fulda cedió el puesto misional de Paderborn a Wurzburgo y tomó bajo el abad Baugulfo (780-802) los puestos de Hameln y Minden. Amorbach recibió el puesto de Verden.

El occidente sajón fue atendido por las iglesias episcopales de Colonia y Lieja y los monasterios de Echternach y Corbie. La región al sur del Lippe fue incorporada a la diócesis de Colonia. Echternach se encargó de la región de Münster, Lieja de Osnabrück, Corbie de los puestos de Meppen y Visbeck. El clero de Utrecht no pudo ofrecer personal para la primera evangelización sajona, pues no estaba aún acabada la conversión de Frisia. Sin embargo, dos clérigos de Utrecht pasaron finalmente de las misiones de Frisia a las de Sajonia: el anglosajón Willehad, que fue en 780 al Gau Wigmodia (Brema) y el frisio Liudgero, que, el 792, se encargó de Münster. Ambos recibieron sendos puntos de apoyo a sus espaldas: Willehad, la Cella Jüsten junto a Jülich, Liudger la Cella Leuze en Brabano. Liudger fundó muy cerca de su territorio misional la abadía de Werden.

Para la evangelización de la Sajonia oriental no bastaba el personal eclesiástico del frente. De ahí que el rey llamara a obispa-

dos del interior del reino. El puesto Elze(-Hildesheim) fue atendido por Reims, el de Seligenstadt(-Halberstadt) por Châlons. Se pueden comprobar huellas de influjo de Tréveris alrededor de Hamburgo, rastro de influjo de Metz en torno a Magdeburgo.

De los territorios de misión fueron saliendo poco a poco obispados independientes, aunque no antes del siglo IX. Los más tempranos en constituirse fueron los obispados de Westfalia y Engern (Münster, Osnabrück, Brema, Paderborn, Minden, hacia 803/807). Los obispados ostfálicos (de Westfalia oriental: Hildesheim, Halberstadt, Verden) no se independizaron, a lo que parece, hasta tiempos de Ludovico Pío. Los obispados de Münster, Osnabrück y Brema fueron adjudicados a la provincia de Colonia, en que entró también el obispado de Minden, nacido del territorio misional de Fulda; los obispados de Paderborn, Verden, Hildesheim y Halberstadt fueron agregados a la provincia de Colonia. No es por azar que Colonia y Maguncia, que se repartían Sajonia, fueran las grandes metrópolis cristianas de los dos grandes campos de acción en las guerras sajonas.

Ya durante la guerra de Sajonia se le planteó a Carlomagno la cuestión española. Desde la incorporación de la Narbonense (Septimania y Gotia) al reino franco el año 759, los Pirineos habían formado una fuerte barrera entre francos y sarracenos. Éstos tenían bastante quehacer en su propia casa. El año 750, la dinastía de los Omeyas fue derrocada por los Abasidas, que trasladaron la sede del califato de Damasco a Bagdad. Abd el-Rahmán, el último Omeya, huyó a España, y fundó el emirato de Córdoba, independiente de Bagdad. Pero hubo de luchar de por vida con facciones rivales.

En la dieta de Paderborn del año 777, apareció ante Carlomagno Suleiman Ibn al Arabi, Wali de Barcelona y Gerona, para invocar el auxilio de Carlos contra el emir de Córdoba. Sulimán estaba en alianza con Hussain Ibn Yahya y Abu Thawr, walíes de Zaragoza y Huesca, y puso en manos del rey franco las llaves de sus ciudades como signo de entrega simbólica. Carlomagno estaba entonces, como vencedor de los longobardos y de los sajones, en el primer cenit de su poder. Aceptó la oferta y pensó sin duda que el triunfo en España le sería tan fácil como en Italia. Parece haber pensado en erigir un estado vasallo hispano-sarraceno.

Los aprestos hacen suponer una empresa de gran envergadura. No sólo fueron llamados todos los pueblos del antiguo reino franco, sino también longobardos y bávaros. El rey mismo capitaneó en 778 un cuerpo de ejército de francos y aquitanos que, por los puertos occidentales de los Pirineos, marchaba en dirección a Pamplona, mientras un segundo cuerpo se dirigía, por la Septimania y Le Perthus, hacia Barcelona. Ambos ejércitos se juntaron, hacia mitad de junio, ante Zaragoza. Todo había marchado hasta entonces sin contratiempos; pero, en este momento, por razones desconocidas, el walí Hussain se negó a entregar la ciudad. Carlomagno abandonó por fin la empresa y decidió la retirada. Después de destruir a Pamplona, los francos pasaron los Pirineos. El 15 de agosto el ejército fue atacado por «vascos» en el paso de Roncesvalles. Pero el ataque no fue sólo a la retaguardia, como afirma Eginardo. Todo el ejército quedó desbaratado, cayeron muchos caudillos, cuyos nombres corrían en boca de todos 60 años más tarde, entre ellos el legendario Roldán, conde de Bretaña.

Los atacantes no fueron sarracenos, sino vascos cristianos de Navarra y aun tal vez de Gascuña. Carlomagno hubo de temer también una sublevación en Aquitania, y se decidió a nombrar a su hijo Ludovico virrey de Aquitania, con lo que correspondía al sentimiento separatista de los aquitanos y descargaba, a par, el gobierno central. El virreinato fue instituido a la vez que el de Italia en 781.

De los sarracenos no era de temer un ataque desde el otro lado de los Pirineos, pero Abderramán llevó sus campañas hasta la cuenca del Ebro y en los años 781-783 impuso de nuevo su autoridad hasta los Pirineos. En estas expediciones tomó medidas de represalias contra la población cristiana, entre la cual la infortunada expedición de Carlomagno había despertado esperanzas de liberación. Muchos cristianos que se habían comprometido con los francos emigraron en los años inmediatos, entre ellos hombres como Teodulfo y Agobardo, que desempeñarían un papel principal en el renacimiento carolingio. A los ojos de estos sectores cristianos, la empresa de 778 tomó carácter de una guerra de liberación de los cristianos. El rey mismo ya no perdió más de vista la cristiandad española. El año 782, el arzobispo Wilchar de Sens consagró obispo al presbítero Egila con la misión de trabajar

en la «reforma» de España, es decir, en adaptar usos y costumbres de España a la Iglesia franco-romana. El rey y el papa respaldaban este plan. Por de pronto se contentaban con una influencia religiosa y eclesiástica. La liberación de los cristianos españoles se aplazaba *secundum temporis opportunitatem.*

La incorporación del reino lombardo al gran reino franco de Carlomagno dejaba aún abierto el destino de Baviera y Benevento. Tassilo de Baviera había podido consolidar su posición interna por medio de los concilios de Dingolfing (770) y Neuching (772). El año 772 consiguió una victoria decisiva sobre los carantanes, que recibieron ahora un nuevo duque cristiano, y fueron evangelizados desde Salzburgo. Los altos y bajos de la potencia franca pueden deducirse en los años sucesivos de las relaciones franco-bávaras. Hasta el 787 no estuvo madura la decisión. Tassilo pidió al papa que mediara con los francos. Pedro Adriano estaba ya muy ligado a Carlomagno, que rechazó toda mediación. Una embajada regia y papal marchó a la corte de Ratisbona y exigió el cumplimiento de los deberes de vasallaje bajo amenaza de excomunión. Tassilo sólo se sometió ante una marcha concéntrica de los francos hacia Baviera. Sin embargo, no podía resignarse a su destino. Por consejo de su esposa, Liutberga, hija de Desiderio, entabló relaciones con los ávaros. Seguidamente, el partido francófilo entre los magnates bávaros abrió un proceso de alta traición, que se tuvo en Ingelheim en 788, donde se había presentado Tassilo. Se lo acusaba de violación de fidelidad, de amenazas a los vasallos reales y de avenencia con los paganos ávaros. Subsidiariamente, se alegaron también casos de infidelidad contra el rey Pipino. Se lo condenó a muerte, pero Carlomagno conmutó la pena por encierro en un monasterio. También los familiares de la casa ducal fueron encerrados en monasterios. Baviera fue sometida a Geroldo, suegro de Carlomagno, con el título de *praefectus.* Los bienes del duque fueron para el rey.

La cuestión beneventina fue acometida por Carlomagno casi al mismo tiempo que la bávara. Después de la incorporación del reino lombardo al imperio carolingio, el duque Arichis tomó el título de *princeps,* con el que daba a entender su pretensión a ocupar una posición regia. La misma pretensión manifestaba con la erección de palacios en Benevento y Salerno, y en los documentos

y monedas. Esta política pudo sostenerse por un tiempo gracias al respaldo bizantino. Pero cuando la emperatriz Irene, a la muerte de León IV, tomó la regencia del imperio, buscó una inteligencia con los francos y, en 781, desposó a su hijo Constantino VI, menor de edad, con la hija de Carlomagno, Rotruda; Benevento quedaba aislado. Al acabar la guerra de Sajonia, marchó Carlomagno, ya en el invierno de 786, a Italia. En enero de 787 avanzaba hacia el ducado del sur. Al presentarse ante Capua, Arichis hizo una propuesta de paz que el rey franco aceptó. Arichis prestaba a Carlomagno juramento de fidelidad, daba rehenes, se obligaba sin duda a un tributo y cedía al papa el territorio al oeste y norte del Liris con un número de pequeñas ciudades. A Capua llegó también una embajada imperial, que venía a tratar de la boda convenida de Rotruda con el joven emperador. Pero la alianza matrimonial se había convenido bajo otras condiciones. No sólo la cuestión beneventina, sino también la nueva política eclesiástica de la emperatriz Irene que, en 784, había roto con los iconoclastas, dio ocasión a rozamientos entre la emperatriz y el gran rey de occidente. Pues Irene había invitado al papa, pero no a los francos al concilio convocado por la corte imperial con objeto de restaurar el culto de las imágenes en oriente y restablecer así la unidad eclesiástica de la cristiandad.

El rey volvió a fines de marzo a Roma, donde celebró la pascua con Adriano. Arichis no tenía ganas de guardar la paz y al efecto entabló relaciones con la corte imperial, cosa de la que Adriano tuvo pronto noticia. Los bizantinos proyectaban devolver el reino longobardo al pretendiente Adalgis, al tiempo que Arichis de Benevento recibiría la dignidad de patricio y sería dux de Nápoles. Pero el duque murió en Salerno el 26 de agosto de 787. En la primavera de 788, el rey franco se unió con los beneventinos, nombrando duque a Grimoaldo, hijo de Arichis, bajo la vigilancia del *missus* franco Winigis. En noviembre de 788 rechazó Winigis un ataque de los irritados griegos. Como el rey Pipino ocupaba también poco después a Istria, los bizantinos, a quienes sólo quedaban Venecia, Nápoles y algunas ciudades costeras de Calabria y Apulia, quedaban prácticamente excluidos de Italia.

Acabada la guerra contra los sajones (785) y sofocada la rebelión de los turingios o de Hardrad en el territorio del Meno

(786), el reino franco gozó de cinco años de relativa calma, que fueron decisivos para el desenvolvimiento del renacimiento carolingio. En este tiempo, Carlomagno había asegurado las fronteras contra los bretones, los eslavos del Elba (wilzos) y los griegos (Benevento e Istria), y anexionado Baviera al reino. Por esta anexión de Baviera los francos vinieron a ser vecinos inmediatos de los ávaros, con lo que se imponían nuevas tareas. Los ávaros, un pueblo turco como los hunos y búlgaros, habían emigrado hacia el 400 de Siberia a la estepa oriental de Europa, en que vencieron a las tribus huno-húngaras y las arrastraron consigo. Centro de su reino fue la actual Hungría. Después del fracasado sitio de Constantinopla (626), su poderío fue debilitado en el siglo VII por la emancipación de las tribus eslavas y de los búlgaros, pero se reforzó de nuevo en el VIII. Cuando el 788 fue depuesto Tassilo, los temidos nómadas irrumpieron en Baviera y Friul. Fueron rechazados. En la mente de Carlomagno maduró el plan de desterrar definitivamente el peligro por medio de una gran empresa.

A fines de verano del año 791 Carlomagno emprendió la marcha con tres cuerpos de ejército y avanzó hasta Komorn. El invierno y primavera siguientes los pasó en Ratisbona. Entonces se proyectó la construcción del canal Rin-Danubio pasando por Rezat y Altmühl (Bamberg-Ratisbona). Pero las grandes operaciones previstas para el 792 no llegaron a tener efecto. A fines de 791 Grimoaldo de Benevento se pasó a los bizantinos. Las tropas longobardas hubieron de ser destacadas a la frontera sur de Italia. El 6 de julio de 792 los sajones cayeron por sorpresa sobre el ejército del norte, que había reemprendido su avance, y en otoño del mismo año se enteraba Carlomagno por el longobardo Fardulfo de la conspiración de su hijo mayor Pipino, cuyo derecho hereditario se había puesto en tela de juicio, con una gran parte de la alta nobleza franca.

La rebelión sajona, al parecer de área local, pudo ser sofocada, y la conspiración del hijo ahogada en germen. El rey procedió con mano dura. Una parte de los conjurados fue ejecutada, otra desterrada —entre ellos, también Pipino, que marchó a Prüm en prisión conventual—. Pero la crisis no estaba aún superada y vino aún a agravarla una gran carestía. La campaña de los jóvenes reyes Pipino de Italia y Luis de Aquitania contra Benevento fraca-

só la primavera de 793. Los sarracenos de Córdoba aprovecharon la situación, pasaron una vez más después de 40 años los Pirineos e infligieron, junto a Orbieu, una grave derrota al conde Guillermo de Tolosa. La rebelión sajona se encendió de nuevo y se extendió en un gran incendio. El reino se hallaba en grave peligro.

Es admirable la prudencia y celeridad con que el rey dominó la grave crisis de 792-793. Vio bien que en el frente de Benevento y hasta en los Pirineos se podían sufrir reveses, pero no una catástrofe, y en ambos sectores encargó la defensa a sus hijos. Carlomagno no interrumpió la guerra de los ávaros, pero encargó su dirección al margrave Erico de Friul y a Geroldo, prefecto de Baviera. La ofensiva franca comenzó de nuevo el 795. El éxito superó toda expectación. Aprovechando las disensiones ávaras internas, Erico pudo avanzar hasta el «anillo» en la llanura del Theiss y conquistó este centro de la potencia ávara, cayendo en sus manos el tesoro del reino acumulado desde hacía más de 200 años. El inmenso botín hizo incluso subir los precios de los víveres en el reino franco durante el decenio siguiente. Aunque la guerrilla continuó hasta el 805, la hora del reino ávaro había sonado. El rey Pipino se trasladó el 796 a Panonia para recibir el homenaje del vencido. El rey ávaro Tudun marchó a Aquisgrán y fue bautizado en la corte real. Como en el caso de Widukindo, Carlomagno mismo fue el padrino.

El propio rey tomó en 794 el mando de la guerra contra los sajones. El levantamiento se extendía de nuevo por toda la Sajonia y la Frisia oriental. Carlomagno marchó por Maguncia y su hijo del mismo nombre por el territorio de Colonia. Los rebeldes fueron copados en el territorio de Eresburgo y depusieron las armas. Así quedó definitivamente pacificada la Sajonia del sur, el espacio en que posteriormente estuvieron los dominios de los reyes sajones alemanes. Sólo las tierras del norte continuaban rebeldes. El rey dirigió en persona la campaña hasta el año 798. Las restantes operaciones que aún se prosiguieron hasta el 804, se las dejó a su hijo Carlos. Los francos mostraron mano dura. Muchos sajones fueron trasladados al interior del reino. Nordalbingia fue temporalmente entregada a los abodritos, aliados eslavos.

En el espacio escaso de cinco años fueron conjurados todos los peligros, que tan amenazadores aparecían por los años 792-793.

Los trabajos de paz de los años ochenta pudieron ser reanudados. Ni aun durante la crisis perdió Carlomagno de vista las cuestiones espirituales. En el concilio de Francfort del año 794 demostró su pretensión franca de decir también, frente a Bizancio y Toledo, una palabra decisiva. El *Regnum Francorum* se transformaba en *Imperium Christianum*.

XII. LA REFORMA DEL REINO Y DE LA IGLESIA Y EL COMIENZO DEL RENACIMIENTO CAROLINGIO

NUEVAS FUENTES: PL 99 (Paulinus de Aquileia), 100 y 101 (Alcuino), 105 (Theodolfo de Orléans). Además, MGEp IV (ahí, entre otras, las cartas de Alcuino) y MGPoetae I (poetas del tiempo de Carlomagno, entre ellos también los autores precitados). Cf., para lo demás, WATTENBACH-LEVISON y MANITIUS I.

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre las capitulares:* F.L. GANSHOF, *Recherches sur les capitulaires* (París 1958); W.E. ECKHARDT, *Die capitularia missorum specialia de 802:* DA 12 (1956) 418-516.

Sobre la reforma de la Iglesia y del reino: J. FLECKENSTEIN, *Karl der Grosse und sein Hof: Karlswerk* I 24-50; H. BÜTTNER, *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreichs bis zum Tode Karls d. Gr.:* ibid., 454-487; F. PRINZ, *Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl d. Gr.: Karlswerk* II 290-299; J. SEMMLER, *Karl d. Gr. und das fränkische Mönchtum:* ibid., 255-289; F.L. GANSHOF, *Charlemange et les institutions de la monarchie franque: Karlswerk* I 349-393; id., *Charlemagne et l'administration de la justice dans la monarchie franque:* ibid. 394-419; id., *The Impact of Charlemagne on the Institutions of the Frankish Realm:* «Speculum» 40 (1965) 47-62; id., *Les Liens de vassalité dans la monarchie franque* (Bruselas 1958); id., *L'immunité dans la monarchie franque* (Bruselas 1958); E.E. STENGEL, *Grundherrschaft und Immunität:* «Abhh. und Unters. zur ma. Gesch.» (Colonia 1960) 35-68; F.N. ESTEY, *The Scabini and the Local Courts:* «Speculum» 26 (1951) 119-129; V. KRAUSE, *Gesch. des Institutes der Missi dominici:* MIÖG 11 (1890) 193-300; W. METZ, *Das karolingische Reichsgut* (Berlín 1960).

Sobre el renacimiento carolingio: W. VON DEN STEINEN, *Der Neubeginn: Karlswerk* II 9-27; id., *Karl und die Dichter:* ibid. 63-94; B. BISCHOFF, *Die Hofbibliothek Karls des Grossen:* ibid., 42-62; id., *Panorama der handschriftlichen Überlieferung aus der Zeit Karls d. Gr.:* ibid., 233-254; F. BRUNHÖLZL, *Der Bildungsauftrag der Hofschule:* ibid. 28-41; F. MÜTHERICH, *Die*

Buchmalerei am Hofe Karls des Grossen: Karlswerk III 9-53; W. BRAUNFELS, *Karls d. Gr. Bronzewerkstat:* ibid., 168-202; J. BECKWITH, *Byzantine Influence on Art at the Court of Charlemagne:* ibid. 288-300; E. LEHMANN, *Die Architektur z. Z. Karls d. Gr.:* ibid. 301-319; P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters,* 5 t. (Stuttgart 1941/62); id., *Das Problem der karol. Renaissance:* Settimane di studio... I (Espoleto 1954) 310-358; F. HEER, *Die Renaissanceideologie im früheren Mittelalter:* MIÖG 57 (1949) 23-81; H. LIEBESCHÜTZ, *Wesen und Werden des karoling. Rationalismus:* AKG 33 (1951) 17-44; H. GRUNDMANN, *Litteratus - illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter:* AKG 40 (1958) 1-65; K. HAUCK, *Mittellateinische Literatur: Deutsche Philologie im Aufriss*², ed. por W. STAMMLER (s. a.); J. FLECKENSTEIN, *Die Bildungsreform Karls d. Gr.* (1953); P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, 6.e-8.e siècle* (París 1962); E. LESNE, *Les écoles de la fin du 6.e à la fin du 9.e siècle* (= Hist. de la propr. eccl. V, cf. bibl. gen. II, 8); R. STACHNIK, *Die Bildung des Klerus im Frankenreich von Karl Martell bis auf Ludwig d. Fr.* (Paderborn 1956); B. BISCHOFF, *Das Problem der karoling. Hofschulen:* «Beihefte zur Gesch. in Wiss. u. Unterricht» (1956) 50ss; A. HESSEL, *Zur Entstehung der karoling. Minuskel:* AUF 8 (1923) 201-214; D.W. SCHWARZ, *Die karoling. Schriftreform* (1946) (= Schweizer Beitr. zur allg. Gesch. 4) 38-54; B. BISCHOFF, *Paläographie: Deutsche Philologie im Aufriss*², ed. por W. STAMMLER (s. a.).

Sobre la reforma de la liturgia: Cf. § III. Además: E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains* II 2. *Le sacramentaire d'Hadrien:* «Studi di antichità cristiana» 25 (Roma 1958); E. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne* (París 1963).

Sobre la revisión de la Biblia: S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (París 1893); B. FISCHER, *Bibelausgaben des frühen Mittelalters:* Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull-alto medioevo, X. La bibbia nll'alto medioevo (Espoleto 1963, 51-600; id., *Bibeltext und Bibelreform unter Karl d. Gr.: Karlswerk* II 156-216.

Sobre Alcuino: A. KLEINCLAUSZ, *Alcuin* (París 1948); E.S. DUCKETT, *Alcuin* (Nueva York 1951); L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne* (Nueva York 1959); id., *The Unknown Author of the Libri Carolini:* Didascaliae. Studies in Honor of A.M. Albareda (Nueva York 1961) 469-515; F.L. GANSHOF, *La révision de la Bible par Alcuin* (1947): Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance 9, 7-20; B. FISCHER, *Die Alcuinbibel* (Friburgo 1957); G. ELLARD, *Master Alcuin Liturgist* (Chicago 1956); G. HOCQUARD, *Quelques réflexions sur les idées politico-religieuses d'Alcuin:* «Bull. des Fac. catholiques de Lyon» 74 (1952); F.C. SCHEIBE, *Alkuin und die Admonitio Generalis:* DA 14 (1958) 221-229; id., *Alkuin und die Briefe Karls d. Gr.:* DA 15 (1959) 181-193; id., *Geschichtsbild, Zeitbewusstsein und Reformwille bei*

Alkuin: AKG 41 (1959) 35-62; A. CHÉLINI, *Le vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin* (Aix-en-Provence 1959) (= Travaux et mém. Fac. Lettres d'Aix 220); H.B. MEYER, *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte:* ZKTh 81 (1959) 405-454; H. HÜRTEN, *Alkuin und der Episkopat im Reiche Karls d Gr.:* HJ 82 (1963) 22-49.

Sobre Teodulfo: CH. CUISSARD, *Theodulphe évêque d'Orléans* (Orléans 1892); H. LIEBESCHÜTZ, *Theodulf of Orléans and the Problem of the Carolingian Renaissance:* Fritz Saxl 1890-1948. A. Volume of Memorial Essays, ed. J. GORDON 77-92; B. BISCHOFF, *Theodulf u. der Ire Cadac Andreas:* HJ 74 (1955) 92-98; D. SCHALLER, *Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Theodulfs von Orléans:* DA 18 (1962) 13-91; ANN FREEMAN, *Theodulf of Orléans and the Libri Carolini:* «Speculum» 32 (1957) 663-705; id., *Further Studies in the Libri Carolini:* ibid. 40 (1965) 203-289.

Sobre los comienzos de la literatura alemana: H. DE BOOR, *Von der karoling. zur cluniazensischen Epoche:* «Annalen der deutschen Literatur», ed. por H.O. BURGER (Stuttgart ²1962); id., *Die deutsche Literatur von Karl d. Gr. bis zum Beginn der höfischen Dichtung* 770-1170 (Munich ⁶1964) (= DE BOOR/NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Ggw.* I); G. BAESECKE, *Vor- und Frühgeschichte des deutschen Schrifttums* (Halle 1950); H. LOEWE, *Arbeo von Freising:* «Rhein. Vierteljahresbll.» 15/16 (1950/51) 87-120; J.L. WEISGERBER, *Der Sinn des Wortes Deutsch* (Gotinga 1949); H. BRINKMANN, *Sprachwandel und Sprachbewegungen in althochdt. Zeit* (Jena 1931); K.F. FREUDENTHAL, *Arnulfingisch-karolingische Rechtswörter* (Göteborg 1949); W. BETZ, *Karl d. Gr. und die Lingua theodisca: Karlswerk* II 300-306.

Durante las primeras décadas de su gobierno estuvo Carlomagno tan absorbido por las cuestiones de «política exterior», que le quedó poco para la ordenación interna de su reino. Hasta el segundo decenio de su reinado no pudo proseguir la obra legisladora de su padre. Su primera capitular conservada data de 779. Del siguiente decenio se han conservado tres capitulares para Italia y la *Capitulatio de partibus Saxoniae*. La conclusión de esta primera legislación la forman tres capitulares del año 789, entre ellas la *Admonitio generalis* al clero, que representa un primer punto culminante. El fondo conservado de capitulares no representa toda la obra legislativa de estos años, pero permite reconocer claramente la creciente actividad política interna de Carlomagno.

La palabra *capitulare* era nueva: procede de la división de los textos en capítulos y fue sin duda tomada del vocabulario ítalo-

lombardo. Por su sentido, las capitulares respondían a los antiguos decretos y edictos. Comprendían tanto leyes de validez permanente como disposiciones administrativas y normas de ejecución o reglamentos; su materia incluía derecho penal y público, derecho administrativo y canónico; pero no, antes del 800, materia de derecho civil (de personas y familias, de propiedad, en cuanto no afectaba a los beneficios; penitencias y derecho procesal). Su base jurídica era la autoridad coercitiva regia, el derecho del rey a mandar con imposición de castigo. Después de preparados por *legislatores*, los proyectos de capitulares eran propuestos a las juntas o *conventus generales* de los próceres, que sólo tenían, sin embargo, voto consultivo y derecho de reconocimiento, no derecho de consenso o voto deliberativo en el sentido moderno. Los asuntos que afectaban sólo a la Iglesia solían ser tratados por gremios puramente eclesiásticos, que luego aparecieron también como concilios. La promulgación se hacía oralmente por el rey *(verbum regis)*, a menudo en forma de una solemne alocución *(adnuntiatio)*. De ahí es que las capitulares conservadas no son textos legales jurídicamente obligatorios en sentido romano o moderno, sino en muchos casos consignación de proyectos esbozados, alocuciones o circulares, redactadas, por lo general, harto informalmente por secretarios *ad hoc*. Sólo en casos particulares fueron redactadas las capitulares por la cancillería.

La gran capitular de Heristal del año 779 tenía por objeto ordenar la paz del reino. Contenía disposiciones rigurosas contra el robo y bandolería. Se prohibía también los séquitos privados y las asociaciones gremiales juramentadas. Los condes y vasallos del rey que fueran remisos en la administración del derecho, debían perder sus feudos; los jueces de inmunidad que no entreguen a los criminales fugitivos, deben ser depuestos. El rey ordenaba el arreglo de los pleitos por conciliación. Sancionó la ley paterna del diezmo, y reguló finalmente la cuestión de los feudos de la Iglesia por la introducción general del doble diezmo *(decima et nona)*, así como de un censo de recognición.

La idea de la paz brillaba también en la *Admonitio generalis*, que procede sin duda de Alcuino. La paz y el orden era el fin que tenían en vista las reformas organizatorias de importancia fundamental, que se llevaron a cabo en este tiempo, aunque no se

han conservado las capitulares correspondientes: la introducción de los jurados en los condados (comprobados por vez primera en 780) y de los bailíos en las inmunidades (antes de 792). Los jurados carolingios, como sus antecesores los rachimburgos, eran asesores y jueces en el tribunal condal. Como aquéllos se escogían de entre grandes terratenientes sedentarios e irreprochables, pero ya no de caso en caso, sino de por vida bajo inspección de los mensajeros del rey. Análogamente, en lugar de los abogados *(advocati)*, que antes sólo se nombraban *ad hoc*, aparecen los bailíos fijos que se designaban de acuerdo con el conde. Dentro de la inmunidad asumían las mismas funciones (tribunal inferior) que los *centenarii* o *vicarii* en los condados, representaban además al señor de la inmunidad y a sus vasallos ante el tribunal condal y ante el conde respondían de los criminales que se hubieran refugiado en la inmunidad. Los condes, al entrar en el vasallaje real, quedaron más estrechamente ligados al soberano. Estaban sujetos a la vigilancia de los mensajeros del rey, que intervenían también en su nombramiento. Los *missi* son mentados ya en esta función el año 779. Mensajeros del rey o *missi dominici* los hubo siempre; pero ahora eran regularmente despachados. Carlomagno dividió todo el reino en *missatica* (territorios de inspección), según los diversos pueblos, marcas, provincias y diócesis eclesiásticas. Los *missi* se nombraban de entre el alto clero (obispos y abades) y capellanes, de entre los condes y vasallos no asentados en el territorio, y eran siempre un clérigo y un laico, cuya acción concertada había de reforzar la concordia de los dos estamentos del reino. Función suya era no sólo la inspección del derecho y la administración, sino también la publicación de las capitulares. La intensificación de la legislación aceleró ciertamente la organización de los *missatica* durante los años ochenta. La vigilancia del ejercicio de sus cargos por parte de obispos, abades y condes fomentó la evolución del procedimiento inquisitorial en el derecho.

En la *Admonitio generalis* aparece Carlomagno como reformador de la Iglesia a ejemplo del rey de Israel, Josías, que se esforzó en reducir a la verdadera religión, *circumeundo, corrigendo, ammonendo,* el reino que Dios le concediera. La capitular parece haber sido redactada por Alcuino. La primera parte de sus disposiciones se apoya en la colección de cánones de Dionisio el Exiguo,

que Adriano diera al rey el año 774, y forma una especie de *summa* de la ordenación jurídica del clero dentro del marco de diócesis y provincias eclesiásticas. La restauración de la disciplina en el monacato y el clero renovando el antiguo derecho diocesano fue, desde Bonifacio, aspiración constante de todos los concilios francos. La subordinación de los obispos a los metropolitas entró por vez primera en el programa de Carlomagno en la capitular de Heristal. Junto a Wilchar de Sens, que después de muerto Crodegango de Metz parece haber sido el único arzobispo del reino franco, aparecen ya entonces Tilpin de Reims, Possessor de Tarantaise, Weomad de Tréveris (h. 780) y Lulo de Maguncia (782). La elevación de Erembergo de Bourges a arzobispo metropolita (entre 784 y 791) demuestra que la restauración se extendió también en Aquitania, siquiera Eremberto fuera por de pronto allí el único metropolita. La erección de las provincias eclesiásticas pudo avanzar rápidamente, pues se mantuvo la ordenación romano-merovingia y la *Notitia Galliarum* ponía en las manos un claro esquema. Sólo en el sureste de las Galias parece haberse aplazado la reforma, pues en 794 se discutió de nuevo el viejo pleito entre Vienne y Arles, y subsistían también entonces oscuridades sobre la categoría de Tarantaise (Alpes Graiae), Embrun (Alpes Maritimae) y Aix (Narbonensis II). Germania y Retia siguieron siendo de la competencia de Colonia (Frisia y Westfalia) y Maguncia. Solamente se independizó Baviera, en 798, como provincia eclesiástica de Salzburgo.

A pesar que continuó la antigua ordenación jurídica eclesiástica, la reorganización de las provincias eclesiásticas en Francia no fue mera restauración. Nueva era la unión de la dignidad arzobispal con el cargo de metropolita, que de Inglaterra (Canterbury, York) pasó primero al occidente franco (Sens) y luego a todo el reino. En tiempo anterior recibieron título de arzobispos prelados de categorías supermetropolitana (patriarcas, vicarios papales). El mismo Bonifacio y Crodegango de Metz fueron, como pastores de la Iglesia austriásica, arzobispos, pero no metropolitas. Todavía bajo Carlomagno fue concedida la dignidad arzobispal, como distinción personal, a Angilramno de Metz y a Teodulfo de Orleáns. Pero, en adelante, pasó por lo general a los obispos de las metrópolis. El *pallium* arzobispal vino a ser insignia de los metropoli-

tas[4]. Éstos estaban ahora obligados a recibir en Roma la insignia dentro de un plazo de tres meses y tras emitir una profesión de fe. Antes de la impartición del palio no podían consagrar sufragáneos. Los nuevos arzobispos quedaban así más fuertemente ligados a Roma que los antiguos metropolitas. Como partícipes de la autoridad papal adquirieron a par una posición más firme en sus provincias eclesiásticas. Sin embargo, junto a la concepción romana de que la autoridad metropolitana es participación del primado universal, seguía viviendo la antigua idea de una constitución metropolitana nacida sin cooperación del papa.

Las disposiciones de la segunda parte de la *Admonitio generalis* se apoyaban muy fuertemente en los diez mandamientos, que fueron interpretados en el sentido de la paz pública. Carlos encarece en capítulo propio al clero que predique la fe y la moral. En el capítulo sobre la conducta de los eclesiásticos se nombran los dos grupos de clero secular y regular *(canonicae observantiae ordines vel monachici propositi congregationes)*, pero no se los delimita con más precisión. Para la liturgia fue prescrito el *Cantus Romanus*, apelando a ordenaciones del rey Pipino, que, a la verdad, no habían puesto remedio a la confusión reinante en la liturgia galofranca. El éxito en este punto estaba reservado a Carlomagno. Los libros litúrgicos (sacramentarios, leccionarios, órdines, homiliarios, antifonarios) fueron reelaborados por teólogos cortesanos carolingios sobre la base de textos romanos o francorromanos, y les dio difusión general. El propio Carlomagno había pedido al papa un sacramentario auténtico y recibió de Adriano, años 785-786, un *Gregorianum*, que a la verdad sólo contenía textos para las acciones litúrgicas del papa y hubo de ser completado por Alcuino con ayuda del *Gelasianum* pipínico. Este *Gregorianum* o *Hadrianum* tiene en la recensión de Alcuino para la liturgia occidental la misma importancia que para el derecho canónico occidental la *Dionyso-Hadriana*. Así la consideración de la reforma litúrgica de Carlomagno nos lleva una vez más al gran maestro del renacimiento carolingio, que tuvo también intervención decisiva en la redacción de la *Admonitio* de 789. No es azar que la primera

---

4. El *pallium* fue originariamente una faja de empleado imperial. En su concesión pedía aún Gregorio Magno la aprobación del emperador. Cf. TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Krefeld 1949) 19ss.

alusión a la solicitud de Carlomagno por las escuelas, fechada con certeza, se halle en la misma *Admonitio generalis*.

El peculiar talento de Carlomagno para crear algo nuevo de modestos inicios más antiguos, se ostenta una vez más al considerar el renacimiento carolingio. Una «institución de pajes», *pueri palatini*, jóvenes de la familia real y de la alta nobleza, la había habido de antiguo en la corte franca. Los *pueri palatini* formaban, según Hincmaro de Reims, un *Ordo* propio. En tiempo de Pipino estuvieron sin duda bajo el patronazgo de la reina Bertrada, que puso tal vez por vez primera «acentos científicos» en la educación de los jóvenes. La institución de los pajes no era lo mismo que la capilla, a la que sólo entraban hombres ya formados. Sin embargo, parece que bajo Carlomagno los *pueri palatini* ejercieron también ocasionalmente en la corte funciones de secretarios.

Los maestros de la escuela cortesana en tiempos de Pipino son desconocidos. En los tiempos primeros de Carlomagno hallamos a dos «extranjeros», discípulos de Alcuino de York; el anglosajón Beornrad, que recibió en 777 la abadía de Echternach, y el irlandés José Scotus. Acaso se hallaba ya entonces Dungal, otro irlandés, famoso por sus conocimientos astronómicos, en la corte del rey. A los hombres de Inglaterra e Irlanda se añadieron después de la segunda expedición a Italia también italianos: el lombardo Fardulfo, que vino en 776 como desterrado al reino franco, y los gramáticos Paulino y Pedro de Pisa, en 776 o poco después. El 782 el longobardo Paulo Diácono viajó al reino franco a fin de pedir gracia para su hermano que, como Fardulfo, había tomado parte en la rebelión de Hrodgaud. El año 782 formó época, pues entonces se trasladó a la corte franca también Alcuino, que desde 767 había dirigido la escuela catedralicia de York. Alcuino asumió la dirección de la escuela cortesana, que, a su marcha a Tours el 796, pasó a Eginardo y desde entonces fue atendida por capellanes cortesanos francos. El último gran representante del primer renacimiento carolingio, el hispanogodo Teodulfo, hubo de venir al reino franco con la oleada de emigración española de 780. En fecha desconocida, pero ciertamente antes de 790, fue admitido entre los sabios de la corte.

El primer renacimiento carolingio acabó con el traslado de Alcuino a Tours. Por entonces habían desaparecido los más antiguos

maestros de la escuela cortesana. Paulo Diácono había permanecido poco tiempo en Francia, y en 785 ó 786 había retornado a Monte Cassino. Paulino fue nombrado en 787 patriarca de Aquilea. A fines de los años ochenta, también Pedro de Pisa se hallaba de nuevo en Italia. Fardulfo recibió en 793 la abadía de St.-Denis, y Teodulfo, antes del 798, el obispado de Orleáns.

El sistema docente de la escuela palatina se fundaba en las *Septem Artes*, transmitidas por la antigüedad tardía, cuyo centro de gravedad era el *Trivium* (gramática, retórica, dialéctica), aunque tampoco se descuidaba del todo el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). «La enseñanza no se ligaba a horas fijas, sino que nacía orgánicamente de la estrecha convivencia entre maestros y discípulos» (Fleckenstein). Comprendía tanto los grados elementales como los superiores y tenía también forma distinta según las personas de los discípulos, de los que sólo una parte se preparaba para la carrera eclesiástica, y otra para la civil. Los maestros y discípulos eminentes estaban unidos bajo la presidencia del rey en una especie de «Academia» que se reunía regularmente. Se trataban en común cuestiones científicas, se resolvían enigmas y se obsequiaba a los amigos con epístolas poéticas. Los miembros de este sector familiar llevaban pseudónimos: signos de la *familiaritas*, pero que tampoco se escogían al azar. Por delante de todos iba Carlomagno como *Rex David*. Seguíale su capellán mayor, Hildebaldo, arzobispo de Colonia (ca. 791-819) que, como el más noble eclesiástico del reino, representaba al sumo sacerdote Aarón. Eginardo, inspector general de las construcciones reales, fue llamado Beseleel del nombre del contractor bíblico de la tienda del tabernáculo. Los abades llevaban nombres de los antiguos padres del yermo (Adalardo de Corbie = Antonio, Richbod de Lorch = Macario) o de profetas (Beornrad de Echternach = Samuel). Paulino se llamó Timoteo, del nombre del discípulo de san Pablo; Gisela, hermana de Carlomagno, fue llamada Lucía; la hija del rey, Rotruda, Columba, santas que ocurren también en las *Laudes regiae*. Pseudónimos literarios llevaron Alcuino (Flaccus), Angilberto (Homero), Modoin, el futuro obispo de Autun (Naso), y un desconocido (Maro), quizá también Teodulfo (Píndaro). A la poesía estaban tomados los nombres de los altos dignatarios civiles de la corte: el Senescal Audulfo (Menalcas), el tesorero Me-

ginfrido (Thyrsis), el copero Eberardo (Nemias). Aquí entra también el nombre del diácono Riculfo (Damoetas). Si se mira bien, se ve que, no obstante dominar numéricamente los pseudónimos clásicos, el centro de gravedad está en los sobrenombres bíblicos. Los pseudónimos clásicos de los dignatarios civiles no tenían significación propia, sino que eran tomados esquemáticamente de las églogas de Virgilio. No cabe decir lo mismo de los pseudónimos literarios. Horacio, Homero, Ovidio y Virgilio caracterizaban a sabios y poetas. Pero estos sobrenombres no expresaban solamente veneración por los autores clásicos, sino también la ambición de representarlos de nuevo en un mundo transformado por el espíritu cristiano. «Alcuino no quería ser como Horacio un gentil antiguo, sino que Horacio fuera en él un Flaccus cristiano» (Flekkenstein).

La renovación de las *Septem Artes* no era fin en sí, sino que estaba subordinada a las intenciones reformadoras de Carlomagno. Para la corrección y explicación de los textos sagrados, para la recta ordenación y configuración del culto, era condición previa, ineludible, el estudio de las siete artes liberales. La reforma tenía que empezar por las cosas más sencillas: la escritura y ortografía. Así se dice en la *Admonitio generalis*. Cierto que el saber sin el obrar está muerto; pero condición —se dice allí— del recto obrar es el recto saber.

Así, fruto primero de los esfuerzos del rey por la reforma de la cultura y de la educación fue la nueva escritura carolingia, que se distinguía de las escrituras más antiguas por la claridad y distinción de letras, palabras y frases. Su primer testimonio, el poema dedicatorio del evangeliario de Godescalco compuesto en la corte por los años de 781-783, constituye un hito en la historia del renacimiento carolingio. La purificación de la escritura y la purificación de la lengua se daban la mano. La corrección lingüística no llevó a la restauración del latín clásico, sino sólo a la exclusión de vulgarismos. El latín y las lenguas románicas se separaron definitivamente. De la reforma carolingia salió el latín medio, apoyado en la Biblia y en los padres, acuñado ya antes en Inglaterra, que fue bastante flexible para expresar nuevos contenidos espirituales y vino a ser la lengua culta de occidente. Aparte las obras literarias del círculo cortesano, hay que citar como primer docu-

mento de la reforma lingüística la segunda parte de los Anales del reino franco, que llega de 794 a 807.

Por el mismo tiempo comienza la amplia tradición manuscrita de autores antiguos, que atestigua la vitalidad de las *Septem Artes,* especialmente del *Trivium,* dentro del cual desde la antigüedad se cultivaba en las escuelas el estudio de los clásicos. Pero los autores paganos no eran solamente lectura escolar, sino que ofrecían una forma acabada para verter contenidos profanos. Así, en el siglo IX, para su biografía de Carlomagno, Einhard (o Eginardo) echó mano de Suetonio, pues el esquema de la vida de los santos no era aplicable a la vida de un rey. No es, por ende, de maravillar que «las obras y poemas que giran en torno a Carlomagno permiten recoconocer, en grado superior a las otras, formas clásicas» (Fleckenstein). Por modo semejante Aristóteles reveló posteriormente a la cristiandad del siglo XIII una buena parte del «mundo». Pero también David, también Salomón, como escribía el anglosajón Cathwulfo en 775 a Carlomagno, estuvo *in sapientia divina et secularibus litteris inbutus*[5]. «Cuando [la corte], a par y por encima de los monasterios, se hizo representante de la cultura hasta entonces monacal, ésta pudo mantener su carácter cristiano, pero ya no el monástico» (Fleckenstein). Sin embargo, nada cambió respecto de la subordinación de las *litterae saeculares* a la *sapientia divina.* Carlomagno no deseaba para sí un nuevo Virgilio, sino doce padres de la Iglesia como Jerónimo y Agustín. Más importantes que los textos clásicos eran para él los eclesiásticos, los *Libri canonici veraces.*

El «texto auténtico» de derecho canónico, la *Dionyso-Hadriana,* entregada a Carlomagno en 774, abría la serie de estos *libri canonici.* Poco después entraron en Francia otras colecciones canónicas del «renacimiento gelasiano». También se difundió la *Hispana.* El arzobispo Riculfo de Maguncia parece haber puesto en circulación la *Hispana Gallica,* que hizo transcribir su sufragáneo de Estrasburgo Rachis. La *Dionyso-Hadriana* se unió en muchos manuscritos con la *Hispana.* En cambio, no se pueden comprobar uniones análogas con el derecho de las capitulares. Los viejos textos canónicos, como derecho auténtico, tenían que formar *la* regla.

---

5. MGEp. IV 503.

Ya hemos hablado del sacramentario «auténtico», del *Gregorianum* o *Hadrianum* enviado a Carlomagno hacia 786, que Alcuino completó por el Gelasiano pipínico. Alcuino editó también un leccionario (epístolas y evangelio) ajustado al Adriano. Los *ordines romani* (instrucciones para el rito) fueron revisados por un sabio desconocido. Carlos dio a Paulo diácono el encargo de componer un homiliario (lecciones del oficio tomadas de los padres) que fue universalmente introducido por la *epistola generalis*. Ya en 758-763, Paulo I había enviado un antifonario romano al rey Pipino; fue redactado como último libro litúrgico por Amalario y publicado bajo Ludovico Pío. Así pues, en derecho canónico y liturgia los textos romanos formaron la base de los *libri canonici*. También en este contexto debe citarse la regla de san Benito que ya desde el siglo VII es tenida en el reino franco como la regla monástica romana. El 787 mandó Carlomagno sacar una copia auténtica de ella, en Monte Cassino. Con los libros litúrgicos de Roma fue también recibido el santoral romano. El culto de los santos romanos desplazó en el curso del siglo IX a los santos galofrancos, y dominó el campo hasta el siglo XI. Sólo en las cruzadas fue completado por cultos de santos orientales.

Carlomagno se preocupó también del texto de la Biblia, aunque no encargó a Alcuino, como antes se había creído, la revisión de un texto que sirviera de norma. Al rey le interesaban esencialmente manuscritos ortográfica y gramaticalmente correctos. El primer documento de estos empeños es la Biblia de Maurdramnus, preparada en Corbie antes del 781. En el mismo sentido hizo posteriormente Alcuino, como abad de Tours (796-804), copiar biblias enteras. Una verdadera revisión del texto no la acometió Alcuino, sino Teodulfo, que «hizo el ensayo, inaudito para su tiempo, de corregir la obra de Jerónimo según el texto hebreo» [6]. Sin embargo, ninguna de las biblias trabajadas en Corbie, Tours y Orleáns fue aceptada ni difundida en la corte como auténtica. La corte sólo desempeñó un papel de alguna importancia en la difusión del salterio que Jerónimo había revisado según el texto hebreo. Parece haber sido ya recibido bajo Pipino y se impuso como *gallicanum* en toda la cristiandad occidental. El texto, en cambio,

6. FISCHER, *Bibeltext und Bibelreform* 178.

de los evangelios de la escuela palatina fue sustituido desde la segunda mitad del siglo IX por el de la Biblia de Alcuino [7].

De la corte había partido la iniciativa de renovar la vida cultural; desde la corte se difundió el renacimiento carolingio, y nuevos centros surgían junto a los antiguos. Maestros y discípulos llevaban el espíritu de la escuela palatina a lugares en que se enfrentaban con nuevas tareas. En los centros antiguos y nuevos la *sapientia saecularis et divina* no se cultivaba solamente por razón de sí misma; de las grandes iglesias saldría también renovada la cura de almas. Se ha conservado una ordenación sobre este tema de Teodulfo para la diócesis de Orleáns: *Presbyteri per villas et vicos scholas habeant* [8]. Escuelas parroquiales las había habido ya desde el siglo VI; en ellas se enseñaba a leer y escribir y contar, y se daba sobre todo enseñanza catequética. Que los fieles aprendieran de memoria el credo y el padrenuestro, fue exigencia de las capitulares carolingias constantemente repetida desde la *Admonitio* de 789.

La predicación y la instrucción catequética sólo podían darse en la lengua vulgar. No puede, por tanto, maravillar que los votos o promesas del bautismo, el padrenuestro y credo, luego también el gloria, listas de pecados y fórmulas de confesión pertenezcan a los más antiguos documentos escritos de la lengua alemana. La *Admonitio generalis* constituye, en general, el *terminus a quo* para fecharlos. Descripciones de fronteras más antiguas en alto alemán de 777 y 779 procedentes de Fulda y Wurzburgo indican modelos anglosajones, y éstos favorecieron sin duda también la poesía religiosa de aliteración, cuyos más antiguos testimonios son la oración de Wessobrunner y la de Muspilli. A tiempo muy remoto se remontan los más antiguos glosarios que proceden sin duda de Frisinga (obispo Arbeo, 764-783) y de Fulda, y atestiguan ya empeños eruditos. De ellos salió una literatura de traducción, que se extendió al salterio, a los himnos y a la regla de san Benito (glosas interlineares) y culminó en la traducción de obras que se agrupaban en torno al tratado isidoriano *De fide catholica*.

Si la literatura altoalemana de más remota fecha se inició en Baviera y Fulda, su desenvolvimiento está en claro contexto con

---

7. Ibid. 193ss (Psalterium), 174 y 195 (Evangelios).
8. PL 105, 196 C. FLECKENSTEIN 44.

el renacimiento carolingio, siquiera ninguno de los documentos lingüísticos conservados proceda de la corte misma. Los centros de la primera literatura alemana fueron Fulda, Lorsch y Maguncia, Frisinga y Ratisbona, Reichenau, Murbach y Weissenburg. Se hallaban sin excepción en la provincia bonifaciana, en la bávara y en la alamánica de Pirmenio. Fonéticamente, el alto alemán quedó marcado por otro movimiento lingüístico, más antiguo, el bávaro, y otro más reciente, el francorrenano. El francorrenano no era la lengua de la corte, pero sí la de Maguncia (Mainz), cuya importancia como *metropolis Germaniae* aparece clara al estudiar los comienzos de la lengua y literatura alemanas.

La lengua materna de los carolingios fue el franco del espacio Colonia-Maestricht, que determinó la lengua carolingia del derecho y de la administración. En los antiguos territorios francos entre el Rin y el Sena, se acuñó la palabra *theodisk* para designar la antigua lengua franca, que se refirió a las lenguas germánicas en general (primeros testimonios en 786 y 788), cuando, en tiempo de Carlomagno, se reconoció la existencia de una familia de lenguas germánicas. Como por el mismo tiempo las lenguas romances se separaron del latín, entró también en la conciencia de la gente la existencia de una familia de lenguas románicas. El reconocimiento, pues, de la división del occidente cristiano en dos grandes comunidades lingüísticas —*rustica Romana lingua aut theotisca* se llaman en las actas sinodales de Tours del año 813— nació igualmente de la reforma cultural de Carlomagno, del renacimiento carolingio.

XIII. Controversia sobre las imágenes, adopcianismo y processio Spiritus Sancti

NUEVAS FUENTES: MGConc II suppl. (Libri Carolini).

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre la querella de las imágenes:* W. von den Steinen, *Entstehungsgesch. der Libri Carolini:* QFIAB 21 (1929/30) 1-93; id., *Karl d. Gr. und die Libri Carolini:* NA 49 (1932) 207-280; H. v. Fichtenau, *Karl d. Gr. und das Kaisertum:* MIÖG 61 (1953) 257-334; Freeman und Wallach (cf. § XII, Teodulfo y Alcuino); M. Vieillard-Troïekouroff, *Tables de canons et stucs carolingiens:* CahArch 13 (1962) 154-178; P. Bloch, *Das Apsismosaik von Germigny: Karlswerk* III 234-261; H. Schnitzler,

Das Apsismosaik der Aachener Pfalzkapelle: «Aachener Kunstbll.» 29 (1964) 1ss; H. SCHADE, *Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild:* ZKTh 79 (1957) 69-78; G. HAENDLER, *Epochen karolingischer Theologie. Untersuchungen über die karolingischen Gutachten zum byz. Bilderstreit* (Berlín 1958).

Sobre el adopcianismo: C.S. ROBLES, *Elipando y san Beato de Liébana* (Madrid 1935); J.F. RIVERA, *Elipando de Toledo* (Toledo 1940); E. AMANN, *L'adoptianisme espagnol du VIIIe siècle:* RevSR 16 (1936) 281-317; R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *La batalla del Adopcianismo y la desintegración de la Iglesia visigoda* (Barcelona 1949); M. DEL ÁLAMO, *Los comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando:* MiscMercati II: SteT 122 (1946) 16-33; J. SOLANO, *El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España: Das Konzil von Chalkedon II* (Wurzburgo 1953) 841-871; F. ANSPRENGER, *Untersuchungen zum adoptianischen Streit im 8. Jh.* (tesis mecanogr., Berlín 1952); D. BULLOUGH, *The Dating of Codex Carolinus Nr. 95, 96, 97, Wilchar and the Beginning of the Archbishopric of Sens* (DA 18, 1962) 223-230; W. HEIL, *Der Adoptianismus. Alkuin u. Spanien: Karlswerk II* 95-155.

Sobre Francfort: F.L. GANSHOF, *Observations sur le synode de Francfort de 794:* Misc. historica in honorem A. de Meyer (Löwen-Bruselas 1946) 306ss.

En ascensión maravillosa, el reino franco se había convertido desde mediados del siglo VIII en la primera potencia política de la cristiandad. Hacia fines de siglo se propuso también asumir la hegemonía espiritual de occidente. El imperio, envuelto aún en duras luchas con el califato, saturado de eslavos en sus territorios europeos, había quedado al margen del *orbis christianus*. Sin embargo, los emperadores habían mantenido la pretensión de ser señores de ese orbe. Como antaño en el reino franco, *auctoritas* y *potestas* estaban también ahora separadas en la cristiandad. Mientras la querella de las imágenes separaron a Roma y Constantinopla, la cosa pudo parecer sin importancia, más que más que, en occidente, apenas se reconocía la pretensión imperial. Pero la reconciliación del papa y el emperador en el concilio de Nicea (787) tenía que plantear la cuestión del puesto del gran rey franco en la cristiandad. Esta cuestión lastraba de antemano la postura de los francos ante los decretos de Nicea.

Las actas de Nicea llegaron a Carlomagno en una mala traducción latina hecha en Roma. El año 790, el rey encargó al hispano-

godo Teodulfo una refutación en regla. El primer esquema de Teodulfo fue discutido en la corte. Siguió luego un memorial de Carlos al papa, rechazando rudamente el concilio, la *Capitulare de imaginibus*, compuesta en forma de tesis. Adriano contestó defendiendo al Niceno II. Su respuesta fue discutida en la corte y se tuvo en cuenta en la redacción final de la obra de Teodulfo; pero, en lo esencial, se mantuvo invariado el punto de vista propio. Así nacieron el año 791 los *libri Carolini*, como obra compuesta por Teodulfo, discutida y corregida en la corte y documento, respaldado por el nombre mismo del rey, de la postura franca en el pleito de las imágenes [9].

Teodulfo no se contentó con una refutación superficial de la traducción latina de las actas, sino que desenvuelve una alta teología de la palabra y de la imagen, y plantea además la cuestión del puesto del emperador en la Iglesia. En la cuestión de las imágenes apoyaba la concepción occidental en ideas de Gregorio Magno. Al comienzo marcaba las fronteras contra los iconoclastas, que confundían culto de las imágenes e idolatría. En el fondo, Teodulfo estaba de todo en todo de acuerdo con las actas auténticas de Nicea, al distinguir nítidamente la *adoratio* que sólo conviene a Dios, de la *veneratio* que se tributa a los santos y a sus reliquias. Sin embargo, a las imágenes no quería reconocerles siquiera la *veneratio*. La concepción platónica del arte mantenida por los griegos, que en la copia veneraban el original, era extraña a Teodulfo, que concebía el arte plástico como obra de las manos, la obra artística como mero adorno, dependiente, en su calidad, de la bondad del material y de la habilidad y experiencia del artista. Sin duda puede repristinar hechos y acontecimientos pasados, pero no representar adecuadamente un contenido religioso, en contraste con la palabra revelada. De más alta categoría serían, por tanto, los signos revelados, como el arca de la alianza y la cruz. Así, la concepción racional del arte en Teodulfo venían a desembocar en un espiritualismo fundado en la palabra revelada.

Los *libri Carolini* atacan inmediatamente, desde el primer capítulo, las formas del culto imperial que habían pasado al mundo cristiano. La polémica apuntaba a la fórmula: *per eum qui con-*

9. La cuestión de la paternidad y de la redacción ha sido definitivamente aclarada por Ann Freeman en polémica con L. Wallach («Speculum» 40 [1965] 203-289).

regnat nobis Deus (pues Dios reina en nosotros, pero no con nosotros). Se dirigía contra la designación de los emperadores como *divi*, de sus Gesta como *divalia* (pues ésos son *gentilia vocabula)*. Y no menos contra el predicado ἰσαπόστολος, porque *tanta est distantia inter apostolos et imperatores, quanta inter sanctos et peccatores*[10]. En contexto inmediato con el tema del culto de las imágenes estaba la veneración de las imágenes mismas del emperador: *nullam enim hoc scelus fecisse legimus gentem, nisi Babylonios et Romanos*. Aquí se saca a relucir, aplicada al imperio, la vieja ecuación Roma-Babilonia, siquiera con ella no se desvalorara la señoría imperial como tal. En otro lugar se dice, como explicación, que, según la Escritura, deben honrarse reyes y emperadores, pero de manera conveniente, y no *propter se, vel propter ordinem*[11]. En el ataque a la emperatriz Irene, cuyo derecho a diálogo como mujer en el concilio es violentamente atacado, hay quizá ya una resonancia de la cuestión acerca del legítimo imperio[12].

Con la polémica contra el imperio va unida la polémica contra la universalidad del concilio de Nicea. La universalidad de un concilio podía determinarse, según los *libri Carolini*, cuantitativa y cualitativamente. En sentido cuantitativo, un concilio se tendría por universal cuando toda la Iglesia estuviera representada o fuera consultada; en sentido cualitativo, cuando dos o tres Iglesias (Mt 18, 20) tomen decisiones dentro de la tradición católica. Ahora bien, como garantía segura de la tradición estaba la Iglesia romana, que *nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed ipsius Domini auctoritate primatum tenet*[13]. Con ello se mina el suelo a la teoría más antigua del concilio universal convocado

10. *Libri Carolini* IV 20, p. 212.
11. Ibid. III 29, p. 166.
12. Ibid. III 13. Cf. A. Freeman: *Implicit in this issue is the further question of imperial dignity: may it be vested in a woman? At this point preeminently in the Libri Carolini the nascent ambitions of Charlemagne come into collision with Byzantium* («Speculum» 40, 218). En este contexto es también de importancia la indicación de Beckwith (*Karlswerk* III 297) de que la primera generación de artistas carolingios (evangeliario de Godescalco de 781/783 y aun el salterio de Dagulfo de 795) estaba bajo la influencia del arte de Roma, pero luego se notó claramente influjo bizantino. Beckwith comprueba *the atmosphere of an imperial audience in the great palace of Constantinople* primero en el grupo de Ada (h. 800), luego particularmente en el grupo de ms. en torno al evangeliario de Viena.
13. *Libri Carolini* I 6, p. 20.

por el emperador, y fundado en la participación de Roma y de los cuatro patriarcados orientales. Con orgullo recalcaba Carlomagno, en cuyo nombre se publicaban los *libri Carolini*, que la Iglesia de su reino no se había apartado nunca de la *sancta et veneranda communio* con Roma; esta unión se había recientemente reforzado por la introducción de la liturgia romana; él dominaba no sólo la Galia, Germania e Italia, sino que había también llevado a los sajones a la fe. Con ello se anuncia una pretensión franca indirecta, pero bien clara, de tener parte en el diálogo sobre los grandes temas de la cristiandad.

El hecho de que los *libri Carolini* acentuaran enérgicamente el primado de Roma e impugnaran a par los decretos de un concilio celebrado de acuerdo con el papa, no deja de tener su ironía. Carlomagno envió al papa la redacción final. Sin embargo, poco después estalló la gran crisis, y no se prosiguió por de pronto el asunto. El rey no volvió sobre él hasta 794, junto con la cuestión del adopcionismo, que corrió paralela con la de las imágenes.

Después del desastre de Roncesvalles, Carlomagno no olvidó del todo los asuntos españoles. Hacia el 782, Wilchar de Sens consagró obispo sin sede fija a un tal Egila, godo por su nombre, y éste marchó a España con la misión de propagar allende los Pirineos la reforma franca de la Iglesia y ligar a España más fuertemente a Roma. La misión de Egila fue comprometida por la extremosidad de su colaborador Migecio, que no sólo combatía los matrimonios mixtos entre cristianos y muslimes, sino la misma comunidad de mesa con los sarracenos. Su doctrina sobre la Trinidad dio además ocasión a intervención superior. El primado español Elipando de Toledo, que ya de suyo no hubo de ver bien la ingerencia extranjera, hizo condenar a Migecio, ya antes de octubre del 785, por un concilio de Sevilla. En este concilio, caracteriza Elipando la relación con Dios del hombre Jesús por la imagen de la adopción: *Christus adoptivus filius Altissimi humanitate, et nequaquam adoptivus divinitate*[14].

La fórmula de Elipando no ha de entenderse como eco de

14. W. HEIL (*Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien:* Karlswerk II 95-155) explica el adopcianismo, siguiendo investigaciones españolas, por la tradición de la teología antioquena que siguió viva en España, país que perseveró aún mucho tiempo en la oposición al segundo concilio ecuménico de Constantinopla. La secta de Migecio estaba, en opinión de Heils, dentro de la tradición pelagiana.

más antiguas herejías. La lucha contra herejías opuestas entre sí —arrianismo y apolinarismo, priscilianismo, monofisitismo y monoteletismo— había llevado en la Iglesia española a distinguir con precisión las dos naturalezas. Así aparecieron entre los padres de la Iglesia española fórmulas como las de Elipando para caracterizar al hombre Jesús. La palabra lemática o clave misma la ofrecía la liturgia hispanogótica, que habían desarrollado los antecesores de Elipando: Eugenio II, Ildefonso y Julián. El punto en que el metropolitano de Toledo se tocaba con Nestorio era la defensa de la humanidad de Jesús, en atención tal vez a la convivencia con los muslimes, para quienes el Dios-hombre era piedra de escándalo. La distinción de las dos naturalezas de Cristo por la imagen de *filius adoptivus* (humanidad) y *filius proprius* (divinidad), no era heterodoxa, pero podía ser mal entendida fuera de España, pues la adopción en el derecho germánico representaba un vínculo muy flojo, en contraste con *Lex Romana Visigothorum.*

La fórmula de Elipando no hubiera sido apenas atacada, si en España misma no se hubiera desarrollado una oposición entre los cristianos libres de Asturias y los del emirato de Córdoba. La contradicción partió de Beato, abad de Liébana, famoso por un comentario al Apocalipsis, y su discípulo Eterio, obispo de Osma, que reprochaban a Elipando destruir la unidad de persona de Cristo y negar la divinidad del Salvador. Los dos se allegaban al partido de Alfonso II, que posteriormente dirigiría la guerra de emancipación contra el emirato de Córdoba. El 785, Elipando respondió con el anatema a sus contradictores. Beato y Eterio redactaron seguidamente un escrito polémico que publicaron el marzo de 786. El papa, que fue informado por partidarios de Beato y tenía a Elipando por nestoriano, exhortó al episcopado español a que redujese al primado a la unidad de la fe. Pero los obispos del reino de Córdoba se pusieron todos, a excepción de Teudila de Sevilla, tras el metropolita de Toledo.

También los francos hubieron de tomar cartas en el asunto, pues hacia 790 acusaron los astures de ideas adopcionistas al obispo Félix de Urgel, prestigioso prelado en dominio de soberanía franca al sur de los Pirineos. La fórmula de Elipando había de escandalizar particularmente en ambiente franco, pues en la idea carolingia de Cristo se realzaba su divinidad, y era extraña a los

francos la concepción romana de la adopción con su fuerte vinculación entre adoptante y adoptado. El verano de 792 fue citado Félix ante un concilio en Ratisbona. Paulino de Aquilea parece haber sido el encargado de refutarlo. Félix se retractó en Ratisbona y, por segunda vez, en Roma. Luego volvió a su obispado, pero huyó a territorio islámico, donde se adhirió de nuevo a la fórmula de Elipando. El avance sarraceno de 793 le permitió volver a Urgel y la propaganda adopcianista llegó también ahora a la antigua Narbonensis gótica.

Elipando y el episcopado del emirato protestaron ante Carlomagno y el episcopado franco contra el modo como habían tratado al obispo de Urgel. Carlomagno mandó los escritos de los españoles al papa Adriano, que los condenó. El rey convocó entonces una dieta del reino y un concilio en Francfort, para el 1.º de junio de 794. Bajo la presidencia del rey y de los legados papales se congregaron obispos de todo el reino y acaso también enviados de Inglaterra y Asturias. Respecto de los griegos, el concilio de Francfort se contentó con condenar una proposición que, efectivamente, en la disparatada traducción latina era heterodoxa. Más clara y general fue la repulsa a la fórmula toledana de adopción. Una extensa refutación del adopcianismo era tema de los sendos memoriales del episcopado franco e italiano. El escrito italiano fue redactado por Paulino. El memorial franco y una carta paralela del rey a los españoles salieron de la pluma de Alcuino, que acababa de llegar de una larga estancia en Inglaterra. A la fórmula de Elipando: *filius adoptivus* oponía Alcuino la de *homo assumptus*, que expresaría que a la naturaleza humana de Jesús no le convino nunca una existencia autónoma. Es desde luego dudoso que los toledanos comprendieran el matiz, pues *adoptivus* y *assumptus* eran en gran parte sinónimos en el uso de España.

En la cuestión de las imágenes, los conciliares se contentaron con la mera condenación de la *adoratio*, que no afectaba al verdadero núcleo de los decretos del Niceno II. Los *libri Carolini* no se publicaron nunca oficialmente, ni fueron tampoco confirmados en Francfort, seguramente por consideración al papa. La controversia de las imágenes quedó por de pronto resuelta en Francfort y no volvió a encenderse en occidente hasta Ludovico Pío. No así la cuestión de la *processio Spiritus Sancti* que Teodulfo sacó a

relucir, al parecer por vez primera, a los libros carolinos contra los griegos. El punto de litigio era el *filioque* del símbolo niceno-constantinopolitano *(qui ex Patre Filioque procedit)*, que no estaba originariamente en el texto, aparecía por vez primera en Ambrosio, y aparece luego sobre todo en el credo del concilio toledano de 589, en que fue sin duda admitido para aclarar la concepción católica contra el arrianismo. Del símbolo hispanogodo pasó el *filioque* al símbolo galicano. Se hallaba también en el «credo de Carlos» de 794 con que acaba la carta del rey a Elipando. En el fondo, no se trataba de una innovación, sino de una aclaración: *c'était affirmer d'une autre manière la Trinité consubstantielle*[15]. Pero Teodulfo había metido en su polémica la cuestión de la *processio Spiritus Sancti* y Adriano I rechazó también en este punto la polémica de Teodulfo. En Francfort no se dio importancia alguna a la cuestión. Pero Paulino de Aquilea volvió de nuevo sobre el punto en litigio en un sínodo provincial de Cividale los años de 796-797, que razonó más extensamente el punto de vista franco. De momento se trataba sólo de un eco de la desavenencia franco-bizantina; sólo más adelante mostraría la cuestión toda su fuerza explosiva.

En Cividale se trató también del adopcianismo, y Paulino compuso más adelante un escrito de impugnación contra Félix. Había sobre todo que recuperar a los adopcianos de la Narbonense y de los territorios al sur de los Pirineos que habían sido reconquistados desde 798. En octubre de 798 León III condenó el adopcianismo en un sínodo romano. La polémica allende los Alpes hizo que Alcuino, que en la primavera de 798 había enviado un tratado a los monasterios de la provincia de Narbona, escribiera otra vez a Elipando en 799 y compusiera el 800 un escrito polémico contra Félix. La situación de la Narbonense se arregló el 799 por obra de los *missi* Teodulfo de Orleáns y Leidrado de Lyón. Félix, cuyo obispado había sido de nuevo incorporado al reino franco, fue citado la primavera de 800 a Aquisgrán, donde disputó con Alcuino[16].

Retractóse de nuevo y, tras una vida ejemplar, murió deste-

---

15 *Histoire de l'Église* VI 175

16 Recogiendo antiguas tesis, Heil fecha la carta a Elipando el 798 y el sínodo de Aquisgrán en mayo de 799

rrado en Lyón hacia el año 818. A su muerte, compuso Agobardo de Lyón una nueva y última refutación de sus ideas.

En Asturias, al entrar a reinar Alfonso II el año 791, venció el bando de Beato y Eterio. El franco Jonás, futuro obispo de Orleáns, recorrió por este tiempo el país, y, a más tardar el 799, trabó Beato amistosas relaciones con Alcuino. Por la fundación del arzobispado de Oviedo el año 811, el pequeño reino cristiano fue separado de la obediencia de Toledo. Más larga resonancia tuvo el adopcianismo en el emirato de Córdoba; sin embargo, con la muerte de Elipando, quedó también aquí sellado su destino.

XIV. Del reino de los francos al imperio cristiano

COLECCIÓN DE FUENTES: H. DANNENBAUER, *Die Quellen zur Gesch. der Kaiserkrönung Karls d. Gr.* (Berlín 1931).

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre Aquisgrán:* E. LEHMANN, *Karlswerk* III 301-319; G. BANDMANN, *Die Vorbilder der Aachener Pfalzkapelle:* ibid. 424-462; F. KREUSCH, *Kirche, Atrium und Portikus der Aachener Pfalz:* ibid. 463-533; L. HUGOT, *Die Pfalz Karls d. Gr. in Aachen:* ibid. 534-572; W. KÄMMERER, *Die Aachener Pfalz Karls d. Gr. in Anlage und Überlieferung: Karlswerk* I 322-348; E. EWIG, *Résidence et capitale pendant le haut moyen âge:* RH 230 (1963) 25-72.

Fijación de fronteras: E. KLEBEL, *Herzogtümer u. Marken — 900:* DA 2 (1938) 1-53; A. HOFMEISTER, *Markgrafen u. Markgrafschaften im italischen Königreich in der Zeit von Karl d. Gr. bis zu Otto d. Gr.:* MIÖG ErgBd 7 (1906); S. PIVANO, *I ducati del regno italico nell'età carolingia:* Studi di storia e diritto in onore di E. Besta IV (Milán 1939) 299ss; C.G. MOR, *Dal ducato longobardo del Friuli alla Marca Franca:* «Memorie storiche Forogiuliesi» 42 (1956/57) 29-41; J. DHONDT, *Études sur la naissance des principautés territoriales en France* (Brujas 1948); R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *Nota sobre la locución Marca Hispánica* (Barcelona 1958); M. BATHE, *Die Sicherung der Reichsgrenze an der Mittelelbe durch Karl d. Gr.:* «Sachsen u. Anhalt»: 16 (1940) 1-44.

Posición mundial del reino franco: H. LOEWE, *Von Theoderich d. Gr. zu Karl d. Gr.:* DA 9 (1952) 353-401; id., *Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit:* DA 14 (1958) 345-374; J. FISCHER, *Oriens Occidens Europa* (Wiesbaden 1957); J.M. WALLACE-HADRILL, *Charlemagne and England: Karlswerk* I 683-698; H. JANKUHN, *Karl d. Gr. und der Norden:* ibid. 699-707; M. HELLMANN, *Karl und die slawische Welt:* ibid. 708-718.

Sobre la cuestión papal: L. WALLACH, *The Genuine and the Forged Oath of Pope Leo III:* Tr 11 (1955) 37-63; id., *The Roman Synod of December 800 and the Alleged Trial of Leo III:* «The Harvard Theol. Review» 49 (1956) 123-142; contra Wallach: H. LOEWE: WATTENBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit u. Karolinger* IV 457; H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters* I: MIÖG 69 (1961) 1-84.

Sobre antecedentes e historia de la coronación: K. HELDMANN, *Das Kaisertum Karls d. Gr. Theorie u. Wirklichkeit* (1928); F.L. GANSHOF, *The Imperial Coronation of Charlemagne. Theories and Facts* (Glasgow 1949); W. OHNSORGE, *Abendland u. Byzanz;* H. LOEWE, *Eine Notiz zum Kaisertum Karls d. Gr.:* «Rhein. Vierteljahresbll.» 14 (1949) 7-34; C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des frühen Mittelalters* (Berlín 1951); E.E. STENGEL, *Imperator und imperium bei den Angelsachsen:* DA 16 (1960) 15-72; H. BEUMANN, *Die Kaiserfrage in den Paderborner Verhandlungen 799: Das erste Jahrtausend,* ed. por V. ELBERN. Textband I (1962) 296-317; id., *Romkaiser und fränkisches Reichsvolk:* Festschr. E.E. Stengel zum 70. Geburtstag (1952) 157-180; id., *Nomen imperatoris:* HZ 185 (1958) 515-549; A. BORST, *Kaisertum und Nomentheorie im Jahre 800:* Festschr. P.E. Schramm zum 70. Geburtstag (Wiesbaden 1964) 36-51; W. MOHR, *Karl d. Gr., Leo III. u. der römische Aufstand:* «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 30 (1960) 39-98; H. v. FICHTENAU, *Karl d. Gr. u. das Kaisertum:* MIÖG 61 (1953) 257-334; PH. GRIERSON, *The Coronation of Charlemagne and the Coinage of Pope Leo III:* «Revue belge de phil. et d'hist.» 30 (1952) 825-833; SCHRAMM y DEÉR (cf. § X). Síntesis: R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne* (París 1964); P. CLASSEN, *Karl d. Gr., das Papsttum und Byzanz: Karlswerk* I 537-608.

Sobre el título de emperador: P.F. KEHR: NA 49 (1932) 702-703; P. CLASSEN, *Romanum gubernans imperium:* DA 9 (1952) 103-121.

El reino de Carlomagno había superado las crisis de 778 y 792-793, y de la última y más grave crisis había incluso salido más firme y grande que fuera antes. Los empeños de los años ochenta por el orden interno y la renovación espiritual pudieron ser reanudados y dar fruto. Que el rey acometió de nuevo, tras la crisis, los planes y medidas de los años 786-791, puede verse por su «proyecto de capital». Hasta 784 fue Heristal el palacio preferido, en que residía generalmente el rey cuando no estaba absorbido por empresas político-militares en Sajonia e Italia. Pero, desde la terminación de la guerra de Sajonia el año 785, aparece Aquisgrán en lugar del palacio hasta entonces favorito. Históricamente, lo

importante no era el cambio de Heristal por Aquisgrán, sino el proyecto que con el cambio iba ligado de hacer de la nueva residencia un centro fijo del reino. En la expedición a Italia de 786-787 tomó Carlomagno las primeras medidas para la realización de este proyecto. La guerra de los ávaros y la crisis de 792-793 hubo de aplazar la construcción de la nueva corte. Pero, desde fines del año 794, Aquisgrán aparece clara e inequívocamente como centro del reino, aunque los edificios no estuvieran aún concluidos.

También en la legislación continuó Carlomagno la obra cuyas bases se habían puesto en los años ochenta. La capitular de Francfort del año 794 recogió en gran parte las disposiciones de las dos grandes capitulares de 779 y 789, señaladamente la prohibición de las *coniurationes*, la regulación de las cargas para beneficios de bienes secularizados de la Iglesia *(decima, nona, census)*, las disposiciones sobre disciplina eclesiástica, que se detallaron más, las ordenaciones sobre erección de escuelas, y sobre cura de almas. Por vez primera hallamos en la capitular de Francfort una prescripción sobre el derecho de iglesias propias, que los carolingios no se habían atrevido a tocar hasta entonces. Carlomagno dejó subsistir el derecho de enajenación de los señores o patronos de las iglesias, pero estatuía que, una vez erigidas, las iglesias debían mantenerse y que no podía tampoco ponerse en tela de juicio el culto celebrado en ellas. Indirectamente, el sistema o institución de las iglesias propias quedaba afectado por las ordenaciones sobre disciplina eclesiástica. Así, ya Carlomán y Pipino, en 743, habían estatuido la obligación general del clero de dar cuenta al obispo, de acogerlo en los viajes de visita y confirmación y pedirle anualmente el crisma. En Heristal ordenó Carlomagno, sin más explicaciones, la autoridad jurisdiccional del obispo sobre el clero *secundum canones*. En Francfort vedó el trato de clérigos rebeldes con su clerecía cortesana. Que los patronos de las iglesias debían presentar sus clérigos al obispo antes de nombrarlos, es punto que se da por supuesto en una carta de Carlomagno de 779-781 a sus condes y vasallos de Italia. En Francfort se prohibió de modo general al clero pasar de una iglesia a otra sin aprobación del obispo de la diócesis.

De los esfuerzos de Carlomagno en orden a la economía del reino es buen testimonio la gran ordenación de los dominios, la

Capitulare de villis, que, según la opinión más reciente, se publicó en los últimos años del siglo VIII. La capitular prescribía el inventario de los bienes reales, contenía ordenaciones sobre almacenamiento de víveres en las cortes reales y precisaba las funciones y deberes de los empleados de los dominios. Indirectamente influyó también sobre la economía eclesiástica y estimuló ejemplares descripciones de los bienes de la Iglesia.

Una circular de los años 794-800, la *Epistola de litteris colendis*, imponía a las iglesias episcopales y abadías del reino el deber de erigir escuelas. Pero el signo más bello del proceso de madurez de estos años fue el nuevo método misional que fue fijado, el año 796, en un concilio de Baviera bajo la dirección de Arno de Salzburgo y Paulino de Aquilea. Los obispos comienzan indicando que la conversión es obra de Dios y no de los hombres. Piden la adaptación a una *gens bruta et inrationalis*, que necesita de instrucción. Se rechazan los bautismos en masa y la violencia. La instrucción que debe preceder al bautismo debe mirar a la inteligencia, no a infundir terror. Los nuevos principios se basaban en viejas ideas de Gregorio Magno, y se destinaban a la evangelización de ávaros y eslavos, que pertenecían a la jurisdicción de los arzobispos de Salzburgo y Aquilea. La crítica de Alcuino sobre anteriores métodos de evangelización, que censuraba también la precipitada introducción del diezmo, produjo aquí un viraje. La *Capitulare Saxonicum* publicada en Aquisgrán el año 797 iniciaba la nueva política de reconciliación.

La época de las grandes conquistas se había cerrado con la guerra de los ávaros; ahora era tiempo de asegurar lo conquistado contra ataques de fuera. Las fuerzas francas no bastaban ya para ocupar todo el reino de los ávaros. El Teiss se convirtió en frontera frente a los búlgaros, que se habían anexionado el este del antiguo reino ávaro. Pero, aun aquende del Teiss, los ávaros y los moravos, eslovenos y croatas antes dominados por ellos estaban sólo bajo la inspección y vigilancia del prefecto de Baviera y de los margraves de Friul y de Istria. Pipino, rey de Italia, fijó en 796 el Drave como frontera entre Baviera e Italia, entre las provincias eclesiásticas de Salzburgo y Aquilea, y Carlomagno la confirmó en 803 y 811. Mientras en el sector itálico había ya dos marcas, en el de Baviera se echó de menos la organización de marcas hasta fines

del siglo. La organización se llevó a cabo el año 799 a la muerte del prefecto Geroldo. Carlomagno fundó entonces la marca oriental, que se anexionó eclesiásticamente a Passau, y la marca carinto-panónica, que se agregó a Salzburgo.

En Italia no hubo cambios. Los duques o margraves de Espoleto continuaban haciendo la guardia de las fronteras contra Benevento y los griegos. Por los Pirineos, en cambio, la situación no se estabilizó hasta fines de siglo. Por los años de 797 y 798 aparecieron en Aquisgrán embajadas de sarracenos españoles pidiendo la ayuda de Carlomagno contra el Emir Al Hakam de Córdoba. Pero el rey estaba escarmentado. La ofensiva franca que se inició de nuevo el año 798 sólo tenía fines limitados, que fueron alcanzados en 801, al caer Barcelona, tras dos años de asedio, en manos de los francos. La avanzada española conquistada —el posterior condado de Barcelona— fue anexionada a la marca ya existente de Septimania (Toulouse) y sometida eclesiásticamente a la metrópoli de Narbona.

El gran reino franco, asegurado en sus fronteras, no tenía nada igual en occidente. Fuera quedaban sólo las Islas Británicas, el reino de Asturias y el principado de Benevento. En Irlanda y Bretaña había un número mayor de reinos minúsculos; pero irlandeses y anglosajones conocían la institución de un reino superior hegemónico, que en Irlanda estaba en los reyes de Meath y Connaught, y en la Inglaterra anglosajona en los reyes de Mercia.

Carlos pretendía frente a Benevento, como sucesor de los reyes longobardos, una soberanía efectiva, que, a la verdad, seguía aún siendo ilusoria; de los otros reinos cristianos, sólo un reconocimiento de un primado o hegemonía revestida de formas de amistad. La historia irlandesa de este tiempo es oscura. El obispado de Armagh, fundado por san Patricio, alcanzó hacia el 800 una especie de situación primacial en la Isla Verde; sin embargo, sigue incierto si con ello fue unida una concentración estatal. Sobre las relaciones políticas del rey de los francos con Irlanda sólo hay una observación, no verificable, de Eginardo. La pretensión de hegemonía de Carlos tropezó en Inglaterra con la oposición del orgulloso rey Offa de Mercia (757-796). El año 784 Offa tomó el título de *Rex Anglorum,* introdujo, siguiendo ejemplo franco, la acuñación de moneda con el nombre del rey, y en 787 hizo pro-

clamar corregente a su hijo Egfrith y, también a ejemplo franco, ungirlo rey. También logró la aprobación del papa para elevar a Mercia a provincia eclesiástica propia con la metrópoli de Lichfield. En el trato diplomático con Carlomagno recalcaba la paridad de las partes. Así se llegó a la rotura hacia el 789, que fue sin embargo zanjada después de algunos años. El 796 Carlomagno envió presentes del botín de los ávaros al papa, al rey Offa y a Etelredo de Northumbria. Sin embargo, el reino superior de Mercia se aflojó pronto a la muerte de Offa, y la provincia eclesiástica de Lichfield se deshizo de nuevo. Los reyes de Northumbria y Wessex mantuvieron amistosas relaciones con los francos; pero ya no a base de paridad. Ya no hubo entre los anglosajones un rey que ni de lejos pudiera compararse con Carlomagno.

Las relaciones franco-astúricas estaban determinadas por el enemigo común, el emirato de Córdoba y el adopcionismo. El reino astur no logró configurarse hasta Alfonso II (791-843), que se hizo ungir según antigua costumbre goda, elevó Oviedo a capital y metrópoli eclesiástica y proclamó así claramente su pretensión a la sucesión de Toledo. Aquí tropezó Carlomagno con un rey del temple orgulloso de Offa; pero la comunidad de intereses contra Córdoba era demasiado fuerte para que pudieran prevalecer las desavenencias entre Carlomagno y Alfonso, y el rey astur no podía desconocer la efectiva preponderancia del gran rey franco en esta comunidad. Los anales del reino narran dos embajadas astúricas del año 798, en que Alfonso mandaba presentes a los francos, entre ellos parte del gran botín que, en 797, recogiera de un golpe de mano sobre Lisboa.

La *amicitia* del gran rey franco con los otros reyes cristianos de occidente era una realidad, por más que a veces esta realidad allende las fronteras francas fuera vista a otra luz que en Aquisgrán. Con palabras nuevas se trataba de describir la nueva situación. Ya hacia el 776, el anglosajón Cathwulfo había hablado del reino de los francos como del *regnum Europae;* en 799, Carlomagno aparece al poeta del «poema de Paderborn» como *pater Europae*. También Alcuino conocía el antiguo nombre geográfico; pero pensaba por otras categorías. En 796-797 aparece por vez primera en sus cartas la denominación de *Imperium christianum,*

que en su edición del sacramentario gregoriano empleó en lugar de *Imperium Romanum*. Paulino de Aquilea había designado ya a Carlomagno, en 794, como *gubernator omnium Christianorum*. El nombre de David que Carlos había llevado en círculos familiares desde los años ochenta, recibió ahora peso nuevo, como la muestra el epíteto *novus David*, que Alcuino empleó por vez primera en una carta del año 794. El gran rey franco aparecía ahora como «David» de la cristiandad. La silla regia de Aquisgrán fue imitación del trono de Salomón.

Las nuevas palabras, sin embargo, aludían exclusivamente a la esfera religiosa y literaria. Ni siquiera con el nombre de David se fijaba jurídicamente la posición aparte que había tomado el gran rey franco. Sobre los reyes sólo estaba en la cristiandad el emperador. Carlomagno entró también por el camino de la *imitatio Imperii*, y ya al comienzo de su reinado tomó al imperio el monograma y posteriormente la bula de metal. La extensión de su dominio fue descrito primero en los libros carolinos, luego también en la carta sinodal de Francfort del episcopado franco y fue expresada por Alcuino con los antiguos nombres geográficos de Galia, Germania e Italia. Carlomagno aparecía, en calidad de señor de grandes provincias centrales del antiguo imperio, como sucesor de los Césares. Rasgos imperiales aparecen en el arte cortesano durante la última década del siglo VIII. En la forma que dio a la capilla palatina de Aquisgrán, Carlomagno tuvo sin duda también presentes edificios imperiales de Constantinopla y el mausoleo imperial romano de la dinastía teodosiana en Roma. Pero el paso al derecho imperial no estaba aún dado. Sólo en el último grado que la *imitatio Imperii* alcanzó hacia el 799 en el «poema de Paderborn», se atrevió un poeta a echar mano a los títulos propiamente imperiales: Carlomagno aparece como Augusto, Aquisgrán como la segunda Roma. Por entonces la crisis de Constantinopla y Roma era patente para todo el mundo: las puertas hacia el título imperial estaban abiertas.

Entre Bizancio y los francos había desde 788 estado de guerra. El respaldo de la corte imperial permitió al duque Grimoaldo de Benevento sustraerse a la dominación franca. Las campañas que por los años de 791-793 emprendió contra él Pipino, rey de Italia, no tuvieron éxito. Una parte del ejército itálico estaba em-

pleado en la guerra de los ávaros. Las victorias de Erico de Friul en el frente ávaro por los años de 795-796 hacían, sin embargo, esperar una ofensiva franca en el sur de Italia. Así no es de maravillar que Constantino VI tendiera en 797, por medio del patricio Nicetas, tentáculos de paz. El joven soberano, que estaba cansado de la tutela de su madre, se pasó en el terreno eclesiástico al iconoclasmo.

El conflicto entre madre e hijo acabó en tragedia. El 15 de agosto de 797, Irene hizo deponer y cegar a su hijo. Ella misma asumió el mando, creando así una novedad jurídicamente muy atacable en la historia del imperio. Como la situación política interna seguía siendo precaria, Irene necesitaba también la paz. En otoño de 798 llegaba a Aquisgrán una embajada de la emperatriz que ofrecía la renuncia a Istria ocupada por los francos, y la entrega de Benevento. Aunque la deposición y ceguera de Constantino VI eran también sentidas en el reino franco como un crimen inaudito, Carlomagno aceptó la oferta. La paz necesitaba aún de ratificación. Antes de que ésta se diera, aconteció un hecho nuevo y dramático: la sublevación contra el papa León III.

León III había sido elegido sucesor de Adriano I el 27 de diciembre de 795. Cuenta Eginardo que Carlomagno lloró al papa difunto como a un hermano. Las relaciones entre Carlomagno y Adriano no fueron siempre tranquilas. El papa hubo de dar de mano al sueño de un gran estado de la Iglesia y tuvo que oponerse al rey cuando éste atacó al concilio de Nicea; pero había permanecido de por vida leal a la alianza franca y, sobre todo, manteniendo el orden en el estado de la Iglesia. El rey no se lo olvidará.

El cambio de pontífice de diciembre de 795 era el primero después de la anexión del reino lombardo al *regnum francorum*. Los romanos llevaron a cabo la elección y consagración de León III sin informar al rey de los francos, y proclamaron así su soberanía. El nuevo papa envió al rey patricio no sólo el decreto de elección, sino también las llaves de la *Confessio S. Petri* y el *Vexillum* de la ciudad, rogándole además que, por un representante, recibiera el juramento de obediencia y fidelidad de los romanos. Cabe dudar que Adriano hubiera ofrecido en esta forma la prestación de juramento. León no procedía de la nobleza de la ciudad, y nece-

sitaba el sostén del regio protector, pues tenía que contar desde luego con fuerte oposición, empezando por la familia de su antecesor.

La respuesta de Carlomagno a León III contenía tesis de principio acerca de las funciones de las dos potestades, y muestran hasta qué punto se había corrido el peso del lado del rey, a quien, en 794, Paulino de Aquilea calificaba panegíricamente de *rex et sacerdos*. Las frases, muy citadas, dicen: «Nos incumbe con la ayuda de Dios defender por dondequiera en lo exterior a la santa Iglesia de Cristo por medio de las armas contra los ataques de los paganos y las devastaciones de los infieles, y afirmarla en lo interior por el conocimiento de la fe verdadera. Vuestra misión, Padre santo, es levantar como Moisés los brazos en la oración y ayudar así a nuestro ejército, a fin de que, por vuestra intercesión, bajo la providencia y seguridad de Dios, el pueblo cristiano alcance siempre victoria sobre todos los enemigos de su santo nombre y el nombre de nuestro Señor Jesucristo sea glorificado en todo el mundo»[17]. No se debe ciertamente considerar este pasaje de un modo aislado y hay que ponerlo en contexto con las expresiones de los libros carolinos sobre el primado romano. Con sus explicaciones sobre el fortalecimiento interior de la Iglesia pensaba seguramente Carlomagno en su solicitud por el orden eclesiástico, por la formación del clero y la instrucción religiosa del pueblo, como Alcuino explicaba también la fórmula *rex et sacerdos* por la palabra *pontifex in praedicatione*. Sin embargo, la solicitud por el interno fortalecimiento de la Iglesia se había extendido en Francfort a las cuestiones de fe, y no exceptuaba al papa mismo, como lo prueba la exhortación: «Aténgase en todo vuestra prudencia a los sagrados cánones y observe siempre escrupulosamente las reglas de los padres... a fin de que, según la palabra de Cristo, vuestra luz brille delante de los hombres...» Casi pudiera imaginarse que a los oídos de Carlomagno habían llegado ya quejas sobre la persona de León. La instrucción para el *missus* Angilberto contenía frases como éstas: «Advertiréis con diligencia al papa que guarde toda honestidad en su vida, observe con celosa diligencia los sagrados cánones y gobierne con piedad la santa Iglesia... Declare sobre todo la guerra a la

---

17. MGEp IV (Epp Alcuini), n.° 93, p 137s

herejía simoníaca, que en muchas partes mancha espantosamente el cuerpo de la Iglesia...»[18]. Palabras semejantes había dirigido Gregorio Magno a los reyes francos, pero ahora se habían cambiado los papeles.

Puede observarse que, por estos años, la influencia del patricio había también subido de punto en el estado de la Iglesia. En 798, León III admitió en la datación papal los años del reinado de Carlos. La cooperación entre el papa y el rey fue también representada plásticamente en Roma. El mosaico de los fundadores en el ábside de santa Susana muestra al papa a la derecha, al rey a la izquierda de Cristo. Más importantes fueron los dos grandes mosaicos, que León mandó colocar en el *triclinium* del Laterano, que era la sala papal de recepciones para concilios, juicios y embajadas. La primera imagen mostraba a Cristo con Pedro y Constantino el Grande, la segunda a Pedro con León y Carlomagno en la misma colocación que en Santa Susana. Que el rey fuera admitido en representaciones oficiales plásticas de Roma, era una novedad que puede compararse con la admisión de sus años de reinado en las dataciones. Jurídicamente, ello no introducía realmente modificación alguna, pues lo mismo en los documentos que en las imágenes el rey ocupaba el segundo lugar. León III, como sus antecesores, siguió acuñando moneda como soberano de Roma.

Cabecillas de la oposición romana contra León fueron el primicerio Pascual y sacelario Cámpulo, parientes de Adriano I. Una consulta de Alcuino a Arno de Salzburgo de junio de 798 da a entender que en el reino franco había inquietud sobre la situación en Roma. La revolución estalló el 25 de abril de 799. En el camino del Laterano a la estación de san Lorenzo *in Lucina* delante del monasterio de San Silvestre *in Capite*, el papa fue atacado, maltratado y despojado de sus vestiduras pontificales. Hay indicios que hacen suponer una deposición ante el altar de san Silvestre. La mutilación (que se lo cegara y se le arrancara la lengua) fue sin duda ordenada, pero no se ejecutó. La noche del 26 de abril fue León III encerrado en el monasterio de San Erasmo junto al Laterano. Los conjurados lo habían sin duda condenado a prisión monástica, que era la pena que se aplicaba a los digna-

18 Ibid., n.º 92, p 135/136.

tarios depuestos, eclesiásticos y civiles. San Silvestre y San Erasmo eran monasterios griegos de Roma. De ahí que se haya sospechado de enlaces de los conjurados con la corte imperial; sin razón, seguramente, pues la emperatriz necesitaba precisamente entonces la paz con Carlomagno, y no se halla rastro de una intervención bizantina.

No se llegó a nueva elección papal, quizá por temor a los francos, que ya por la revolución contra León se hallaron ante un *fait accompli*. El duque franco de Espoleto Winigis corrió a Roma con el *missus* regio, el abad Wirund de Stablo-Malmédy. Las cosas tomaron sesgo inesperado para los conjurados, pues León logró huir de San Erasmo a San Pedro, donde se encontró con los francos. Fracasado un intento franco de mediación, Winigis se llevó consigo al papa a Espoleto, e informó al rey.

Carlomagno se hallaba en Aquisgrán cuando recibió las primeras noticias sobre los acontecimientos romanos. No desistió de una campaña sajona ya anunciada, sino que mandó un mensaje al papa invitándolo a que fuera a Paderborn, donde, en efecto, recibió solemnemente a León a fines de julio. Es evidente que el rey no reconocía la deposición; pero tras el papa siguieron emisarios de los rebeldes, que ahora presentaban acusación formal ante Carlomagno. La acusación era de *adulterium* y *periurium*.

Los acontecimientos habían tomado un curso que ponía seriamente en cuarentena la soberanía papal en Roma. El dramático giro aparece claro por una carta de Alcuino al rey, fechada en junio de 799[19]: «Hasta ahora había en la cristiandad tres hombres de cuenta: el vicario de la silla del príncipe de los apóstoles, Pedro, habéisme hecho saber lo que le ha acontecido; el titular del imperio, el señor temporal de la nueva Roma, que, como corre en boca de todos, ha sido depuesto no por extraños, sino por los suyos; finalmente, vos mismo, el rey, a quien nuestro Señor Jesucristo ha destinado para cabeza del pueblo cristiano, y que vencéis a los otros dos en poder, sabiduría y dignidad. La salud de la Iglesia de Cristo se apoya ahora solamente en dos.» La cuestión era de qué modo podía ayudar el rey. Una restitución pura simple de León era imposible en vista de la acusación. El papa ha

19. MGEp IV (Epp. Alcuini), n.° 174, p. 288.

podido prestar según derecho germánico un juramento de descargo o anunciar su retirada. Pero contra estas soluciones no era sólo Alcuino quien sentía reparos; juez sobre el papa —si podía en absoluto serlo alguien— sólo podía serlo el emperador. Pero también la competencia del emperador era problemática, según el principio canónico sentado a los comienzos del siglo VI: *Prima sedes a nemine iudicatur.* Así Carlomagno optó finalmente por aplazar la resolución. Hizo volver a León a Roma e incoó por medio de sus *missi* un proceso informativo.

Que la cuestión imperial estaba en el aire, pruébalo el ya mentado «poema de Paderborn» que describe en formas imperiales la recepción del papa por el rey de los francos. Poco después de la marcha del papa, llegó al rey en septiembre un enviado del patricio Miguel de Sicilia. Por desgracia se desconoce el objeto de las deliberaciones. La inmediata embajada bizantina, ordenada por la emperatriz, *propter pacem confirmandam,* no llegó a la corte franca hasta comienzos del año 802.

El papa llegó a Roma el 29 de noviembre. Los mensajeros reales, a su cabeza el primer capellán Hildebaldo de Colonia y Arno de Salzburgo, celebraron en el triclinio del palacio de Letrán un *placitum,* al que fueron invitados Pascual y Cámpulo. Arno se quejaba con Alcuino *de moribus Apostolici* de forma tal que Alcuino quemó la carta. Pero, según derecho romano, los acusadores tenían que aportar las pruebas y, a lo que parece, no pudieron presentarlas suficientes. Los mensajeros regios no tenían autoridad para liquidar definitivamente el asunto, y restablecieron provisionalmente a León. Los acusadores, «por reconocimiento de acciones violentas infundadas y rotura de la paz» (Zimmermann), fueron detenidos y mandados más allá de los Alpes.

El rey se tomó tiempo. Pasó el invierno en Aquisgrán y en la primavera del 800 marchó al mar del norte, donde tomó medidas de prevención contra los normandos, que poco antes habían dirigido sus primeras incursiones contra Nortumbria, Escocia y Ulster. A fines de abril marchó, por Ruán, a Tours, donde recibió la sumisión de los bretones, trató con su hijo Ludovico sobre la marcha de las operaciones en España y sobre la defensa de las costas aquitánicas y septimánicas contra los piratas sarracenos, y conferenció seguramente también con Alcuino sobre la cuestión romana. La

estancia se prolongó algo más por la enfermedad de la reina Luitgarda, que murió en Tours el 4 de junio. Alcuino acompañó a Carlomagno de vuelta a Aquisgrán, donde, a mediados de junio, hubo lugar el sínodo en que disputó con Félix de Urgel. El sínodo hubo de ofrecer también oportunidad de tratar una vez más, a fondo, con obispos francos la cuestión romana.

Hasta comienzos de agosto no se decidió en la dieta de Maguncia la marcha a Roma, y una vez más pasó algún tiempo hasta emprenderla. A mediados de noviembre se hallaba Carlomagno en Ravena. El 23 de noviembre llegaba a Mentana, a doce millas de Roma. Aquí lo recibió el papa con un banquete. En la primera piedra miliaria se juntaron todos para la solemne procesión, la marcha a caballo de soberanos y corte, que tuvo lugar entre aclamaciones de las corporaciones romanas y de las *scholae* extranjeras, que estaban apostadas en el camino del rey. El ceremonial con que Carlomagno fue recibido el 774 por vez primera en Roma había sido de especie totalmente distinta. Ahora se trataba de honores imperiales, y Carlomagno tenía que saberlo.

El rey convocó en Roma un concilio al estilo de los sínodos francos del reino, al que fueron invitados, amén del alto clero de Roma y del reino, también el senado romano y los magnates francos como cortesía. El concilio celebró sesiones plenarias el 1 y 23 de diciembre en San Pedro bajo la presidencia del rey. Sin embargo, ya a la primera sesión plenaria habían precedido deliberaciones particulares. Los sinodales no estaban unánimes. Una parte se atenía al parecer de Alcuino de que el papa no podía ser juzgado; otra pedía una justificación de León. El resultado de las deliberaciones fue una componenda. El rey declaró en el discurso de apertura el 1.° de diciembre que el fin de la reunión era examinar la acusación contra el papa. Los reunidos replicaron que no querían juzgar al papa; pero León se declaró dispuesto, siguiendo ejemplos de sus antecesores, a descargarse ante la asamblea de las falsas acusaciones. En la sesión plenaria de 13 de diciembre el papa hizo un juramento de descargo, que se refería sólo a los puntos de la acusación. «Lo demás que se achacaba a León quedó sin discutir» (Zimmermann).

Al acabar la sesión conciliar cuentan los Anales de Lorsch que los reunidos pidieron se confiriera a Carlomagno la dignidad

imperial, pues el imperio estaba vacante entre los griegos, y Carlomagno, en cambio, poseía ya la ciudad imperial de Roma, así como todas las imperiales *Sedes per Italiam* (Ravena, acaso también Milán) *seu Galliam* (Tréveris y Arles) *necnon et per Germaniam* (seguramente Maguncia), con lo que era ya propiamente emperador aunque no tuviera el nombre de tal. Carlomagno habría asentido. No hay razón alguna para dudar de este relato. Ya hacía diez años que los teólogos cortesanos y el alto clero exponían la posición imperial de Carlomagno por el hecho de poseer Italia, Galia y Germania. ¿Fue casual que el mismo 23 de diciembre el capellán cortesano Zacarías volviera de una embajada a Jerusalén juntamente con dos monjes de los monasterios del Monte de los Olivos y de San Sabas que, por encargo del patriarca, traían las llaves del Santo Sepulcro y de la ciudad de David, reconociendo así a Carlomagno como protector de los cristianos de Oriente? La posición imperial del gran rey franco no se podía demostrar más claramente.

La tercera misa de navidad del año 800 la celebró el papa, según vieja costumbre, en San Pedro, donde tuviera también lugar la sesión conciliar del 23 de diciembre. Después de la oración, que rezaban postrados, se entonaban en las grandes festividades las laudes. Antes que éstas comenzaran, tomó León III una corona y se la puso al rey sobre la cabeza a par que recitaba una breve fórmula de bendición. Inmediatamente aclamaron los romanos a Carlomagno como emperador y el título imperial fue también inserto en las laudes de circunstancias: *Carolo Augusto, a Deo coronato, magno et pacifico imperatori Romanorum, vita et victoria*[20]. Algunas fuentes hablan de que se vistió a Carlomagno el manto imperial de púrpura y se le entregó un cetro. León III tributó al nuevo emperador la *proskynesis* que era de rigor con los antiguos emperadores. Fue la primera y última *proskynesis* de un papa ante un emperador del occidente medieval.

Discutida es hasta hoy la interpretación del famoso pasaje de la *Vita Caroli* de Eginardo: Carlomagno había sentido tal repug-

20. *Annales regni* 801. En el *Liber Pontificalis* dice la fórmula: *Karolo, piissimo Augusto, a Deo coronato, magno et pacifico imperatore, vita et victoria!* Según CLASSEN, *Karlswerk* I 588, la versión del *Liber Pontificalis* corresponde «al texto pronunciado sólo por los romanos».

nancia a la dignidad imperial *(nomen imperatoris)*, que, a pesar de la festividad del día, no habría entrado en la iglesia de haber previsto las intenciones del papa [21]. Que Carlomagno quedara sorprendido del acto como tal y hubiera simplemente rechazado el imperio, no puede ya admitirse en el estado actual de la investigación. El contexto de Eginardo hace sospechar que las palabras de Carlomagno fueron provocadas por las complicaciones que trajo luego el asunto con Constantinopla. Sin embargo, no cabe desconocer que el traspaso del imperio romano al gran rey franco planteaba también problemas internos de derecho civil, que sólo andando el tiempo podían esclarecerse. Tal vez Carlomagno había proyectado dar a los francos un puesto más brillante, en el sentido del concilio de 23 de diciembre, en el acto de la elevación al imperio, y le molestó la manera cómo el papa y los romanos ocupaban el primer plano de la escena [22]. A decir verdad no pudo pasarle por las mientes una proclamación imperial por los francos con exclusión de los romanos y menos tomar por su cuenta y riesgo el título de emperador, pues un imperio «franco» no hubiera tenido peso alguno jurídico y no hubiera impresionado a nadie. Si Carlomagno aspiraba al imperio —como hoy consta ciertamente— tenía que aceptar también él la única forma posible en que podía válidamente crearse, la del derecho político romano. Que dentro de la forma prevista cabían matices varios, lo dan a entender las fuentes. El contexto mental en que Carlomagno hiciera la manifestación que narra Eginardo, no puede ya averiguarse con certeza, no obstante el esfuerzo de los investigadores [23].

Pocos días después de la coronación imperial, Carlomagno juzgó a la oposición romana. Los cabecillas de la rebelión fueron condenados a muerte, según derecho romano, como *rei maiestatis*. El juicio sobre los rebeldes romanos muestra que Carlomagno

---

21. *Vita Caroli* 28.

22. Así Folz, *Couronnement impérial* 172ss. Sin embargo, esta sospecha es problemática. No puede por ningún caso admitirse que León III apareciera con el papel de un papa que poseyera por su parte categoría y atributos de emperador. Contra ello está decididamente la *proskynesis* que el papa tributó al nuevo emperador. Para León III hubieron de ser decisivos en este momento, como dice Classen, motivos personales: «Le importaba sin duda más anular para siempre a sus enemigos que mantener el postulado del *Constitutum Constantini* de que en Roma no puede reinar emperador terreno» *(Karlswerk* I 574).

23. La mejor síntesis de los problemas la ofrece Classen, *Karlswerk* I 589-591.

pasó a ser señor supremo de Roma y del estado de la Iglesia. En la datación de los documentos papales los años del emperador se pusieron antes que los del papa. Un testimonio de fines del siglo IX nos enseña que el mismo cambio se dio en el derecho de imagen. Las monedas papales llevaron en adelante en el anverso el nombre y título de Carlomagno, el monograma de León en el reverso.

Que con la dignidad imperial se recibía también la ideología imperial romano-cristiana, se ve claro por la titulatura imperial que se fijó a más tardar durante la estancia de Carlomagno en Ravena en mayo de 801. El antiguo título regio: *Rex Francorum et Langobardorum atque Patricius Romanorum* expresaba la tripartición jurídica del reino de Carlos. La referencia romana, después de la aceptación del imperio, tenía que pasar a primer lugar. De ello pudieran resultar dificultades, pues el pueblo franco quedaba relegado a segundo plano. Las dificultades se soslayaron insertando la fórmula corriente en Italia *Romanum gubernans imperium*, de suerte que ahora la titulatura imperial rezaba: *Karolus serenissimus Augustus, a Deo coronatus, magnus et pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum.* El *Imperium Romanum* ha de entenderse aquí, en sentido de la teología de la historia, como «institución con una misión o mandato de Dios gobernador del mundo» [24]. El mandato lo cumplía el rey de los francos y longobardos como emperador. La posición de los francos como pueblo base del estado se mantenía y, a par, se definía el imperio como señorío sobre toda la cristiandad.

El título imperial no fue la única innovación en el simbolismo estatal. Carlomagno introdujo en sus documentos la solemne invocación de Dios, los años del emperador y de la indicción, para los diplomas bulados un escatócolo especial con una rúbrica de canciller de estilo bizantino. Hizo acuñar una bula imperial que llevaba en el anverso la efigie del soberano, el título imperial con los epítetos a la antigua usanza, y en el reverso un símbolo de la ciudad de Roma con la leyenda: *Renovatio Romani imperii.* La efigie del soberano de las nuevas monedas imperiales siguió el mo-

---

24. SCHRAMM, *Karl d. Gr. im Lichte der Staatssymbolik* 37.

delo de un medallón de Constantino, en cuyo reverso estaba figurada una iglesia con la inscripción: *Religio christiana.* De este modo, el simbolismo de la bula de oro y de las monedas ponía de realce la idea imperial romana y cristiana; la efigie de la moneda parece indicar que Carlomagno veía en Constantino su modelo imperial.

XV. El desenvolvimiento de la teocracia carolingia, la paz con Constantinopla y la muerte de Carlomagno

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre la legislación imperial y el juramento de vasallaje:* F.L. GANSHOF, *Recherches* (cf. § XII): id., *La fin du règne de Charlemagne, une décomposition:* «Zschr. für schweizer. Gesch.» 28 (1948) 433-452; id., *L'échec de Charlemagne:* «Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres» (1947) 248-254; id., *Le programme de gouvernement impérial de Charlemagne: Renovatio imperii:* «Atti della giornata internazionale di Studio per il Millenario» 1961 (Faenza 1963) 63-96; F. LOT, *Le serment de fidélité à l'époque franque:* «Revue belge de phil. et d'hist.» 12 (1933) 569-582; L. HALPHEN, *L'idée d'État sous les Carolingiens:* RH 185 (1939) 59-70; CH. ODEGAARD, *The Concept of Royal Power in Carolingian Oaths of Fidelity:* «Speculum» 20 (1945) 279-289; F.L. GANSHOF, *Charlemagne et le serment:* Mélanges Halphen (1951) 259-270; TH. MAYER, *Staatsauffassung in der Karolingerzeit:* HZ 173 (1952) 467-484.

Sobre la reforma monástica: J. SEMMLER, *Karl d. Gr. und das fränkische Mönchtum: Karlswerk* II 255-289.

Sobre Bagdad y Bizancio: F.W. BUCKLER, *Harunu'l Rashid and Charles the Great* (Cambridge, Mass. 1931) (= The Medieval Academy of America, Nr. 7); W. BJÖRKMAN, *Karl und der Islam: Karlswerk* I 672-682; O. BERTOLINI, *Carlomagno e Benevento: Karlswerk* I 609-671; OHNSORGE (cf. § X); R. CESSI, *Le origini del ducato veneziano* (Nápoles, sin año) (= Collectanea storica 4); F. DÖLGER (cf. § X); P. CLASSEN (como § XIV).

Sobre la regulación de la sucesión: OHNSORGE (cf. § X); W. SCHLESINGER, *Kaisertum und Reichsteilung:* Forschungen zu Staat und Verfassung. Festgabe für F. Hartung (Berlín 1958) 9-51; id., *Karolingische Königswahlen* (Berlín 1958); W. MOHR, *Reichspolitik und Kaiserkrönung in den Jahren 813 und 816;* WaG 20 (1960) 168-186; P. CLASSEN (como § XIV).

Juicio y pervivencia de Carlomagno: E. EWIG, *Karl d. Gr. und die karolingischen Teilungen: Die Europäer u. ihre Geschichte* (Munich 1961)

1-18; R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (París 1950) (= Publ. Univ. Dijon VII); *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben IV (Das Nachleben);* de próxima aparición.

Los años imperiales de Carlomagno fueron para el reino franco años de relativa paz exterior. El emperador mandó organizar Holstein como marca contra los daneses. En la avanzada eslava de Ostfalia, los wilzos aliados con los daneses, lo mismo que los abroditas y sorbios, tuvieron que reconocer finalmente la soberanía franca. La guardia sobre la frontera dano-eslava fue encomendada al hijo mayor del emperador, Carlos, que había ya dirigido independientemente (desde 798) las últimas campañas contra los sajones, y el año 800 fue ungido rey por el papa. Se le encomendaron, pues, las mismas funciones que cumplían sus hermanos menores en las fronteras de Italia y Aquitania.

Más preocupaciones ciertamente le procuraban al rey las incursiones de los piratas sarracenos, españoles y africanos, que, de 806 a 813, atacaban regularmente las islas y costas del Mediterráneo occidental. Las medidas de seguridad de Carlomagno se extendieron también a las costas del mar del Norte y del Atlántico. Sin embargo, por estos años, no apareció aún claro el peligro de los wikingos. La tarea capital de Carlomagno se centraba en la política interior. La misión histórica del imperio la había descrito antaño Virgilio como una misión de paz, fundada en el señorío. A la idea romana de paz se había añadido la cristiana, fundada en el amor. Esta idea formaba el núcleo de la *Civitas Dei* agustiniana. La justicia que realiza el orden, y el orden, cuyo fruto es la paz misma, no fueron ahora entendidos de manera estática e inmanente, sino referidas a Cristo; eran capaces de gradación, estaban abiertas a Dios.

Los germanos no conocían la paz general de cuño romano-cristiano. Su paz tenía múltiples formas y grados, como las esferas de derecho en que vivía el germano. Las esferas jurídicas de la casa, de la estirpe o clan, de la alianza eran tenidas por comunidades autónomas, no deducidas del estado, a las que el rey no podía tocar. De ahí que la paz del rey no tenía tampoco validez general. Se refería a determinadas esferas de la vida pública: el culto, los tribunales y el ejército. La lucha o contienda *infra patriam* no podía excluirla el rey, en todo caso componerla. Si

quería imponer la paz general, sólo era posible por medio de la *pax christiana.* De este modo, la *pax christiana,* que originariamente era cosa de la Iglesia, vino a ser también cosa del soberano. Así se explica la extraña mezcla de aspectos religiosos, políticos y sociales, que presenta la paz en las capitulares de los carolingios. Ya la dignidad cristiana de rey había hecho del soberano el titular de la paz cristiana; pero el traspaso del imperio dio ahora nuevos impulsos y subió notablemente de punto los esfuerzos de Carlomagno por la justicia, el orden y la paz. La masa de las capitulares conservadas del gran monarca procede de los años imperiales, y las más importantes entre ellas datan de 802-803 y 805-806. El nuevo *ethos* habla con la máxima claridad en el juramento al emperador de 802. Carlomagno había reintroducido el juramento merovingio de sumisión o vasallaje después de la conjuración de 786 y después de la crisis de 792-793 mandó practicar una nueva juramentación. La fórmula más antigua de juramento sólo contiene la obligación de abstenerse de toda acción de infidelidad *(infidelitas)* contra el rey. La instrucción a los mensajeros reales de 802 muestra que esta obligación se ha transformado y ampliado ahora. El juramento al emperador obligaba positivamente al servicio activo de Dios, a un esfuerzo activo para la realización de la *aequitas;* negativamente, a renunciar a todo ataque a los inermes especialmente protegidos por el emperador (huérfanos, viudas, Iglesia, peregrinos y extranjeros), y a toda acción contra las ordenaciones del César. Formalmente, la obligación de fidelidad fue reforzada por la inclusión en el juramento imperial de la fórmula de vasallaje. Después de una reiterada prohibición de todas las conjuraciones «privadas» (803 y 805), la prestación del juramento como tal fue limitada, en 805, al juramento al emperador (juramento de sumisión), al juramento de vasallaje, que incluía al emperador, y al juramento judicial, es decir, a la obligación para con Dios y el monarca.

La inclusión de Dios y de sus mandamientos en la prestación de juramento trajo consigo que se extendieran los casos de *infidelitas* y *periurium* a los atentados contra indefensos, a la usurpación de los bienes reales, y explotación de los feudos para fines privados, al abuso de la representación ante tribunales y al descuido del deber militar. En adelante infracciones del decálogo

eran tenidas por *infidelitas* y podían ser punidas con los castigos correspondientes: el *latro* aparece como *infidelis noster et Francorum*. Con ello era también posible la prohibición de la guerra entre señores. Las instrucciones a los *missi* de 802 y 805 contenían prohibiciones a este efecto y ordenaban el arreglo por compensación: *distringantur ad pacem, etiamsi noluerint*[25]. La instrucción de 805 vedaba llevar armas de guerra *(scuti, lanceae, loricae) infra patriam*. Con ello se abría la lucha de la realeza medieval contra las guerras privadas, aunque pasarían siglos antes de lograrse un éxito definitivo.

Por la aceptación de la *pax christiana*, el ámbito de funciones del monarca se dilataba considerablemente. Reminiscencias del antiguo imperio contribuyeron sin duda a una nueva ampliación. En las capitulares imperiales de Carlomagno se inculcó, de forma nueva, la *lex scripta* como base de la jurisprudencia. Se consiguió por escrito la Lex Saxonum, la Lex Thuringorum, y se preparó la edición de la Lex Frisionum. Más importante aún parece la inclusión de las materias del derecho privado en la legislación de las capitulares y el ensayo de crear un derecho franco uniforme, siquiera tal ensayo se parara después del primer impulso de 802-803.

En la legislación civil y en la eclesiástica tuvo señalada importancia la dieta de Aquisgrán, habida en octubre de 802. Como se habían propuesto a los laicos los derechos privados, así fue propuesta al clero la *Dionyso-Hadriana* y la regla de san Benito. Es decir, que la Dionyso-Hadriana tenía que ocupar en la vida eclesiástica el mismo puesto que el derecho privado en la vida civil. Pero dentro del orden eclesiástico se introdujo una distinción más clara entre clero secular y regular. La *vita canonica*, fundada en la regla de Crodegango, se destacó más claramente que antes de la *lex monachorum* benedictina. La introducción del oficio romano en el clero secular y del benedictino para el regular inició también una división en el orden litúrgico. A decir verdad, tampoco aquí se pasó de decretos. La ejecución de la nueva ordenación estaba reservada a Ludovico Pío, que enlazó de nuevo con el concilio de 802.

25. MGCap I, n.º 44, p. 123 de 805. Cf. sobre ello MGCap. I, n.º 33, p. 32 de 802.

Las discusiones dogmáticas se habían calmado. Sólo la controversia sobre la *processio Spiritus Sancti* se encendió de nuevo el año 809, pues hubo desavenencias sobre ese punto en Palestina entre monjes francos y orientales. Teodulfo de Orleáns y el abad Smaragdo de St.-Mihiel redactaron dictámenes y Carlomagno consultó una vez más al papa sobre esta cuestión. Sin embargo, el débil León mantuvo la postura de su antecesor y rechazó la admisión del *filioque* en el credo romano.

Las capitulares continuaron ocupándose durante estos años en cuestiones de derecho, de disciplina eclesiástica, de educación y cura de almas. Se siguió elaborando la legislación de las *ecclesiae propriae.* Ya antes se había fijado la parte del obispo en el nombramiento de clérigos propios o patronales, y la facultad de dirección episcopal; ahora se estatuyó el derecho episcopal de inspección sobre los edificios de las iglesias patronales (803-813), se prohibió el traspaso simoníaco de éstas y se ligó el despido de clérigos a la aprobación episcopal (813). A fin de acrecer la eficacia de la legislación capitular y evitar sobornos y opresión de la población por los *missi,* desde el 802 Carlomagno sólo escogió a sus mensajeros de entre los obispos, abades y condes, y ya no de entre los simples vasallos. Con ello pasó también a la erección de *missatica* fijos.

Desde el año 806 hay indicios de que las fuerzas del monarca decaían; el año 811 postró a Carlomagno una grave enfermedad. En las capitulares de estos años se hicieron sentir quejas sobre que la concordia entre los próceres eclesiásticos y civiles dejaba mucho que desear. Las inmunidades eclesiásticas de un lado, el régimen de iglesias propias y los feudos eclesiásticos por otro, ofrecían ocasión de conflictos. El 809 proyectó el emperador una prosecución de la legislación eclesiástica en gran estilo, pero hubo de desistir por causa del peligro danés de 810. El 813 convocó sínodos por todo el reino, en Maguncia, Reims, Tours, Chalon y Arles, que corrigieran abusos y asesoraran la prosecución de la reforma. Aquí planteó también la cuestión de la disciplina penitencial y dio así impulso contra los penitenciales insulares bajo el signo del derecho canónico. Sin embargo, no le fue concedido acabar la obra, que pasó como tarea a sus sucesores.

La cuestión de la sucesión desde la noche de navidad del

año 800 quedó muy estrechamente ligada con la configuración jurídica del imperio, y ésta a su vez era inseparable de la evolución de las relaciones con el oriente griego. La coronación imperial de Carlomagno tuvo que ser sentida a orillas del Bósforo como usurpación inaudita y una amenaza inmediata. La guerra entre francos y beneventinos no había aún acabado. Se temía en Bizancio un ataque franco contra Sicilia. Las relaciones que Carlomagno entabló a fines de 797 con el califa Harún al-Raschid de Bagdad, podían también dirigirse contra Constantinopla y Córdoba. Sin embargo, en occidente se buscaban soluciones pacíficas. Cuando a los comienzos del año 802 llegó a Aquisgrán una embajada griega, parece que Carlomagno intentó unir, por una propuesta de matrimonio con la emperatriz Irene, los dos imperios cristianos [26]. Irene fue destronada poco después de llegar la embajada franca el 31 de octubre de 802 y encerrada en un monasterio, donde murió el 9 de agosto de 803. El nuevo emperador Nicéforo despachó una embajada a Carlomagno, la cual llegó a Salz en verano de 803. Pero las negociaciones se frustraron. Carlomagno insistió evidentemente en que se le reconociera el imperio; sus contrapropuestas no tuvieron contestación.

Estalló seguidamente la guerra, y escenario de la lucha fueron las costas del Adriático. Fortunato, patriarca de Grado, el principal príncipe de la Iglesia de Venecia, se presentó en agosto de 803 ante Carlomagno para que le fueran confirmados sus privilegios. Sin duda trató del restablecimiento de la antigua provincia eclesiástica de Venetia (Aquilea) que, desde hacía 200 años, había sido dividido en la provincia lombarda de Aquilea (Cividale) y la provincia imperial Venetia (Grado). De hecho, el emperador y el papa habían tomado acuerdos el año 805 en Aquisgrán *de Aquileiense ecclesia velut una, quae suam sedem haberet*. La política franca de Fortunato tropezó primeramente con resistencia entre los venecianos, que expulsaron al patriarca, pero luego, a fines de 805 y comienzos de 806, se unieron con los dálmatas (Zara) para visitar a Carlomagno y rendirle homenaje. El 806 envió Nicéforo una flota para recuperar los territorios perdidos. Tras luchas llenas de alternativas que se prolongaron hasta el 810, el rey

26. El fantástico plan se fundaba sin duda sólo en rumores que corrían por Constantinopla; cf. CLASSEN, *Karlswerk* I 596-598.

Pipino logró someter parcialmente a Venecia, pero fracasó el ataque franco a las ciudades costeras de Dalmacia.

El monarca franco consideraba a Venecia como una prenda en mano. Cuando en 810 el emperador de Bizancio mandó un embajador a Pipino, Carlomagno aprovechó la ocasión para poner fin a la guerra. Ordenó al enviado que no halló ya vivo a Pipino, que se le presentara a Aquisgrán, y le propuso la renuncia a Venecia y de las ciudades dálmatas a cambio del reconocimiento del imperio de occidente. En la primavera de 811 una embajada franca fue a Bizancio a fin de negociar sobre esta base. Nicéforo cayó en julio de este año frente a los búlgaros, y su sucesor Miguel aceptó la propuesta. Una embajada griega, que llegó a Aquisgrán en abril de 812, trajo el reconocimiento del emperador de occidente, y a principios del 813 una nueva embajada franca se puso camino de Constantinopla para la ratificación de la paz. En las negociaciones de 811-812, Carlomagno había accedido a renunciar a la referencia romana de su dignidad imperial, tal como pedían los griegos. El auténtico imperio «romano», único que se fundaba en la antigua teología cristiana de la historia como imperio universal, se lo reservaba para sí el emperador de oriente, que, después de la paz con los francos, tomó el título ampliado: βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων (Imperator Romanorum).

La paz con Constantino trajo consigo ya en el verano de 812 la paz con Benevento. Grimoaldo II, que había perdido su respaldo griego, reconoció la soberanía franca y se obligó a tributo. La tercera paz de este año se concluyó hacia el mismo tiempo con el emir de Córdoba. El imperio occidental había encontrado su *modus vivendi* con el oriental y con el vecino reino islámico; no es seguramente azar que a continuación se rompieran las relaciones entre Aquisgrán y Bagdad.

Los tratados de paz de 812 coronaron la obra de Carlomagno. El futuro del imperio de occidente quedaba definitivamente asegurado por el reconocimiento de Bizancio. El arreglo se halló a base del doble imperio que desde este momento es una realidad en la historia de la cristiandad. La renuncia a la universalidad de su dignidad imperial, que implicaba el abandono de la referencia romana, hubo de serle fácil a Carlomagno. Lo que le importaba sobre todo era la igualdad de derechos con Constantinopla, y esa

igualdad parecía lograda con el reconocimiento del imperio occidental. Que el doble imperio ahondaba más la escisión de la cristiandad, apenas hubo de sentirse en Aquisgrán; sí, en cambio, en Roma.

En la coronación imperial del año 800 se había partido, de lado franco y romano, del supuesto de que el imperio estaba vacante. El mismo fantástico proyecto de boda entre Carlomagno e Irene estribaba en la idea de que en la cristiandad sólo podía haber un emperador. El destronamiento de Irene, que difícilmente se conocería en occidente antes de principios del año 803, obligó a reflexionar de nuevo sobre la cuestión imperial. La solución para Roma estaba ciertamente en la misma línea que para Constantinopla, pues la idea imperial romano-cristiana era en ambas ciudades una realidad viva: Si había que conformarse con un segundo emperador, éste tenía que ser de categoría inferior. Pero los signos estaban naturalmente opuestos: si los griegos querían reservarse el auténtico imperio romano, al papa le interesaba poner de relieve al *Señor de occidente* como el verdadero emperador universal en sentido histórico-teológico. Se ha sospechado que León III se valió aquí de la donación constantiniana, en que se recalca claramente la primacía de la vieja Roma respecto de Bizancio. De hecho hay indicios en favor de esta sospecha. Sin embargo, el *Constitutum Constantini* no fue ciertamente creado sólo para este fin, sino que se lo tergiversó en este sentido. En él se podía leer que Constantino había traspasado al papa Silvestre la corona imperial, y éste se había negado a llevarla. Si al falsario le interesó fundamentar idealmente la soberanía del papa en un nuevo tiempo sin emperador, después de la restauración del imperio de occidente se dedujo del mismo texto la autoridad del papa para disponer de la verdadera corona imperial de Constantino y de la vieja Roma. Acaso después de 802 interpretó ya León el pasaje en este sentido y, en una segunda visita a Francia (noviembre de 804 a enero de 805), propuso a «su» emperador esta interpretación[27].

Si esta hipótesis es cierta, Carlomagno no entró por la senda de León III. No quería fundar la preeminencia del imperio occidental en una interpretación del *Constitutum*, según la cual la

---

27. SCHLESINGER, *Kaisertum und Reichsteilung* 36ss. Cf. OHNSORGE, *Abendland und Byzanz* 90ss.

dignidad imperial occidental se derivaría del papa; y tampoco podía, ni quería, desligar la cuestión del imperio del derecho real y familiar franco. Su respuesta fue la ordenación de la sucesión, publicada el 6 de febrero del 806 en Diedenhofen, la *divisio imperii*, en que el *imperium vel regnum* se repartía en partes iguales, según derecho franco, entre sus tres hijos. Los tres reinos inferiores ya existentes de los hijos menores Pipino y Ludovico fueron ampliados para el caso de la herencia: Italia con Retia, Baviera y Alamania al sur del Danubio; Aquitania con la mayor parte de Borgoña hasta la línea Auxerre-Chalon-Mâcon-Lyón-Saboya. El hijo mayor Carlos recibiría el núcleo del territorio directo paterno: la Francia entre el Loira y el Rin, más la Borgoña del norte y la Alamania del sur con Frisia, Sajonia y Turingia. El núcleo de esta parte del reino lo formaba Francia, de suerte que se ha podido hablar de una división del imperio en los reinos parciales de Francia, Italia y Aquitania. Con la asignación de la Francia a Carlos se expresaba el privilegio del hijo mayor. Otra característica de la división consistía en la igual distribución entre los tres hijos de los puertos o pasos más importantes de los Alpes, para que se prestaran mutua ayuda y en común defendieran a la Iglesia de Roma y a las otras iglesias.

Los historiadores anteriores pensaban que, en la división, Carlomagno había prescindido totalmente del imperio; sin razón, como recientemente ha demostrado Schlesinger. El Señor de occidente, ante la situación no aclarada aún por la guerra con Bizancio, dejó abiertas dos posibilidades: el retorno a un imperio hegemónico de nuevo cuño franco, y el imperio en la sucesión de Constantino, pero ignorando el *Constitutum*. Al elevarlos a *consortes*, se concedió a los tres hijos la aspiración al imperio; pero Carlomagno se reservó la posibilidad de «designar a uno solo de los consortes para llevar el *nomen imperatoris*, o, siguiendo el ejemplo de Constantino, hacer que los tres llevaran el título imperial» (Schlesinger).

Los dos hijos mayores de Carlomagno murieron antes de acabar las negociaciones con Constantinopla, que trajeron el reconocimiento bizantino del imperio de occidente. Sólo Pipino de Italia dejó un hijo: Bernardo, a quien traspasó el abuelo, en el año 812, el reino longobardo. Bernardo no podía presentarse como

heredero con los mismos derechos que el último hijo superviviente del emperador; se lo redujo, pues, al subreino de Italia y no entró en la herencia ampliada de su padre Pipino. Para la sucesión en el imperio y en todo el reino, el candidato era ahora sólo Luis o Ludovico, rey de Aquitania. Según el derecho imperial de Constantinopla, Carlomagno tuvo intención de hacerlo ya en vida César adjunto o correinante. Obtenido el asentimiento de los magnates a este proyecto, mandó a Ludovico venir a Aquisgrán, el 11 de septiembre de 813, se trasladó el emperador, a toda gala, con su hijo y los grandes a la capilla de Aquisgrán. Tras una oración en común, obligó ante el altar a su hijo a asumir las funciones de soberano y señor de casa; luego coronó a Ludovico con una corona depositada sobre el altar [28] y lo hizo aclamar por el pueblo como *Imperator et Augustus*. No hubo coronación eclesiástica. El acto de 813 demuestra que, no obstante la renuncia a la referencia romana de su título, Carlomagno se consideraba como auténtico emperador, sucesor de Constantino. Pero, a par, el imperio quedaba ahora firmemente ligado a Aquisgrán y a la Francia y, por lo menos para el tiempo inmediato de gobierno, se suprimía la polaridad de *Imperium christianum* y *Regnum Francorum*.

El reino estaba provisto. Ya a comienzos del año 811, en que Carlomagno enfermó seriamente, dispuso por testamento la repartición del tesoro de la cámara. El 22 de enero de 814 una fiebre violenta acometió al emperador, de casi 72 años de edad. A ello se añadió una pulmonía. Carlomagno moría el 28 de enero. Su cadáver no fue sepultado en St.-Denis junto a sus padres y abuelos, sino en la capilla de Santa María de Aquisgrán [29].

Se ha hablado de una crisis en los últimos años del gobierno de Carlomagno. El emperador no habría logrado ya éxitos reales frente a Benevento y la Bretaña, los eslavos del Elba y los bohe-

---

28 Segun Thegan (Vita Hludowici, MGSS II 592), Carlomagno mandó a su hijo Ludovico que se pusiera por su propia mano la corona depositada en el altar Thegan contradice con esta indicacion a todas las fuentes que hablan de una coronación por el padre Una coronación propia no tendría tampoco paralelo en este tiempo Si, a pesar de todo, se acepta el relato de Thegan, no queda mas explicación sino que el viejo emperador gravemente enfermo no podía ya físicamente coronar a su hijo (así Eichmann y Von Fichtenau), pero el acto mismo se consideró como realizado por el propio padre

29 Sobre el lugar de la sepultura, cf últimamente KREUSCH, *Kirche, Atrium und Porticus der Aachener Pfalz* (Karlswerk III 499, con más bibliografía) bajo el ambón, entre los dos pilares octogonales orientales

mios, los wikingos en el mar del Norte y los sarracenos en el Mediterráneo. Se habría sobre todo deshilachado sin efecto el gran impulso de 802. La división de 806 estaría en vivo contraste con la idea de imperio y reino de 802. Al gigantesco imperio le habría faltado la base institucional: si subsistió por un tiempo, ello se habría debido únicamente a las cualidades extraordinarias de su creador. Pero ya en 811 habrían aparecido claras las grietas del edificio: Ludovico Pío habría heredado un imperio disuelto ya interiormente.

Esta acerba crítica no deja de tener fundamento en pormenores; pero, en conjunto, va demasiado lejos. De parte de Benevento, de los bretones y eslavos no amenazaba al imperio peligro alguno. Tampoco los piratas normandos y sarracenos fueron realmente peligrosos hasta después de la muerte de Ludovico Pío. En la división de 806 no vemos ya hoy día una negación de la idea imperial de 802. Cierto que el gigantesco reino carecía de un aparato administrativo sólido, y puede ser exacto que, tarde o temprano, tenía que deshacerse como un todo; pero aún resistió largo tiempo, «gracias a su firmeza inmanente y fuerza de cohesión» (Schieffer). Pero, sobre todo, la fuerza para imprimir su cuño y marca no se perdió con su disolución. Ninguno de los reinos que le sucedieron pudo negar su ascendencia franca. El orden de la Iglesia, el feudalismo, la reforma de la moneda y de los tribunales, el nuevo concepto cristiano del monarca y del estado, la reforma carolingia de la educación pervivieron al imperio. Por estas realizaciones, Carlomagno vino a ser uno de los grandes arquitectos de Europa. Con toda su «ambición de dominio y poder», no fue a la postre desmesurado en la conquista; en el cauto aprovechamiento de elementos anteriores, en la ordenación y vinculación de estos elementos a un todo nuevo y universal, el gran rey franco es de todo en todo comparable a Augusto.

Sección cuarta

CULMINACIÓN Y NUEVO RUMBO DE LA ÉPOCA CAROLINGIA (814-840)

Por Eugen Ewig
Profesor de la Universidad de Bonn

NUEVAS FUENTES: Extensa síntesis en WATTENBACH-LEVISON 3; Vidas de Ludovico Pío: MGSS II 604-648 (Astronomus), 585-604 (Thegan); MGCap II, Ep V y Poetae II (escritores y poetas del siglo IX, part. Ermoldus Nigellus); PL 102 (Smaragd), 103 (Benedicto de Aniane), 104 (Agobardo y Claudius de Turín), 105 (Ermoldus Nigellus, Dungal, Amalar), 106 (Hilduin, Jonas, Frechulf), 107-112 (Rábano Mauro), 113-114 (Walafrido Strabo), 119 (Florus de Lyón), 120 (Paschasius Radbertus); JONAS, *De institutione regia*, ed. REVIRON (cf. cap. 17); *Vita Anscarii:* MGSS rer Germ. (rec. Waitz).

XVI. LA REFORMA DEL REINO Y DE LA IGLESIA BAJO LUDOVICO PÍO (814-828)

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre Ludovico Pío y su gobierno:* H. KUHN, *Das literarische Porträt Ludwigs des Frommen* (tesis, Basilea 1930); F.L. GANSHOF, *Louis the Pious Reconsidered:* «History» 42 (1957) 171-180; TH. SCHIEFFER, *Die Krise des karolingischen Imperiums:* Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 70. Geburtstag von G. Kallen (Bonn 1957) 1-15. Sobre la *Ordinatio:* F.L. GANSHOF, *Over het idee van het kaizerschap bij Lodewijk de Vrome tijdens het eerste deel van zijn regering:* «Mededelingen der koninkl. vlaamse Academie Klasse der Letteren» 15 (Bruselas 1953); id., *Observations sur l'Ordinatio imperii de 817*. Festschr. G. Kisch (Stuttgart 1955) 15-32; SCHLESINGER, *Königswahlen* (§ XV). Sobre la Constitución ro-

mana: O. BERTOLINI, *Osservazioni sulla Constitutio Romana e sul Sacramentum cleri et populi Romani dell'824:* Studi medievali in onore di A. Stefano (Palermo 1956) 43-78.

Idea del Estado e historia de las ideas políticas: W. OHNSORGE (cf. § x); H. LILIENFEIN, *Die Anschauungen von Staat und Kirche im Staat der Karolinger* (Heidelberg 1902); R. FAULHABER, *Der Reichseinheitsgedanke in der literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun* (Berlín 1931); P. VACCARI, *L'unità carolingia:* «Annali di scienze politiche» 6/7 (1933); LESTER K. BORN, *The specula principis of the Carolingian Renaissance:* «Revue belge de phil. et d'hist.» 12 (1933) 583-612; H.M. KLINKENBERG, *Über karolingische Fürstenspiegel:* «Gesch. in Wiss. und Unterricht» 7 (1956) 82-98; J. HASHAGEN, *Spätkarolingische Staats- und Soziallehren:* DVfLG (1939).

Reforma: J. NARBERHAUS, *Benedikt von Aniane* (Münster 1930) (= Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums 16); J. WINANDY, *L'oeuvre monastique de Benoît d'Aniane:* Mélanges bénédictins à l'occasion du 14.e centenaire de la mort de St. Benoît (Fontenelle 1947); A.E. VERHULST - J. SEMMLER, *Les statuts d'Adalhard de Corbie de l'an 822:* MA (1962) 92-123 233-269; E. LESNE, *Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum:* RHEF 6 (1920) 161-175 321-338 448-488; J. SEMMLER, *Traditio und Konigsschutz:* ZSavRGkan 45 (1959) 1-33; id., *Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen:* ZKG 71 (1960) 37-65; id., *Zur uberlieferung des monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Fr.:* DA 16 (1960) 309-388; id., *Die Beschlusse des Aachener Konzils im Jahre 816:* ZKG 74 (1963) 15-82; id., *Karl d. Gr. und das fränkische Mönchtum: Karlswerk* II 255-289; J. HUBERT, *La renaissance carolingienne et la topographie religieuse des citées épiscopales: I problemi della civiltà carolingia* (Espoleto 1954) (= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo I) 219-226; id., *Évolution de la topographie et de l'aspect des villes de Gaule du V^e au X^e siècle: La città nell'alto medioevo* (Espoleto 1959) (ibid. VI) 549-558; E. LEHMANN, *Von der Kirchenfamilie zur Kathedrale:* Festschr. F. Gerke (Baden-Baden 1962) 21-37; E. HEITZ como § XII.

Evangelización escandinava: E. DE MOREAU, *St. Anschaire, missionnaire en Scandinavie au IX^e siècle* (Lovaina 1930).

Ludovico de Aquitania, que contaba 35 años a la muerte de su padre, se hallaba en lo mejor de su edad. Era de carácter más bien serio y gustaba poco de la vida social. Tempranamente le salió al paso el gran reformador de su país, con quien estuvo de por vida en estrechas relaciones: el godo Witiza, que de monje tomó el nombre de Benito.

Witiza había nacido el año 751 y era hijo de un conde godo de Maguelonne, que se había pasado a los francos. Fue paje en la corte de Pipino, copero de la reina Bertrada, y se distinguió el año 774 en el sitio de Pavía. Una desgracia acaecida a su hermano le hizo entrar en sí. El 780 entró Witiza en la abadía de St.-Seine junto a Dijon, donde estudió las reglas monacales orientales, griegas y latinas. Cuando se dio cuenta de que en St.-Seine no podía cumplirse íntegramente la regla benedictina, fundó en terrenos paternos de la Septimania gótica el monasterio de Aniano. El nuevo monacato hizo gran impresión en la clase social de Witiza-Benito. El año 804, el conde Guillermo de Tolosa erigió, con ayuda de Benito, el monasterio de Gellone. En la corte del rey, el canciller Helisachar se contaba entre los amigos del abad de Aniano. Hasta el 814 hubieron de fundarse o reformarse 25 monasterios en el reino de Ludovico. La reforma irradió también a tierras vecinas. Alcuino de Tours, Teodulfo de Orleáns y Leidrado de Lyón hicieron reformar abadías que estaban bajo su jurisdicción. Los obispos que se reunieron el año 813 en Chalon-sur-Saône comprobaron que en sus diócesis se observaba en todo la pura regla benedictina. El mismo Carlomagno prestó atención a la reforma de Aniano, cuya gran hora, empero, no sonó hasta su sucesor.

Aunque Ludovico era ya emperador y corregente, parece que hubo de contar con resistencias a su sucesión. Temía a los primos de Carlomagno, el abad Adalardo de Corbie y al conde Wala, y tomó medidas, seguramente no sólo por motivos morales, contra los amantes de sus hermanas. Las hijas de Carlomagno no pudieron escoger, como su padre ordenara, entre el matrimonio y el velo, sino que fueron mandadas a un monasterio. Ludovico ejecutó concienzudamente las disposiciones materiales del testamento paterno. Mantuvo también en la corte a sus hermanastros Drogo, Hugo y Teuderico, y mandó educar conforme a su estado a los hijos de sus hermanas. Bernardo de Italia vino a prestarle homenaje y fue despedido en gracia. De los propios hijos de Ludovico, Lotario y Pipino, ya mayores de edad, recibieron respectivamente los reinos vasallos de Baviera y Aquitania; el tercero, menor aún, Luis (el germánico) se quedó con su padre.

El emperador reorganizó por un nuevo ordenamiento de pala-

cio los *ministeria* de Aquisgrán y por medio de ellos introdujo entre los próceres de la corte una disciplina más rigurosa. La escuela palatina, la biblioteca y la dirección de las construcciones fueron mantenidas. Pero los poetas desaparecieron pronto de Aquisgrán. A Ludovico le faltaba el polifacetismo de su padre; su interés se iba sobre todo a la teología y a la reforma de la Iglesia. Benito de Aniano fue llamado a la corte imperial. Recibió de momento la abadía alsaciana de Maursmünster, pero pronto se trasladó a la abadía de Inden (Cornelimünster), que fue consagrada el 817 como fundación imperial junto a la sede aquisgranense. Junto a la escuela palatina de Aquisgrán, cuyo esplendor palideció en el reino frente a los nuevos centros de florecimiento del renacimiento carolingio, la abadía benedictina constituyó el foco dominante aquisgranense de reforma.

De entre los consejeros y amigos de Carlomagno sobrevivieron al emperador sus primos Adalardo de Corbie († 826) y el conde Wala († 836), el protocapellán Hildebaldo († 818), Teodulfo de Orleáns († 821) y Arno de Salzburgo († 821), finalmente Jesé de Amiens († 837) y Eginardo (840), que, por su edad, pertenecían a la generación del nuevo monarca. Ya el 814 se llegó a la rotura entre Ludovico y la línea lateral carolingia de Adalardo. El abad de Corbie fue desterrado a Noirmoutier junto a la desembocadura del Loira, y el conde Wala entró de monje en Corbie. Entre Adalardo y Benito de Aniano había diferencias de orden monástico. Pero lo decisivo eran las diferencias personales y familiares entre Ludovico Pío y el abad de Corbie. Adalardo y Wala durante los últimos años de Carlomagno habían apoyado a Bernardo de Italia, y de seguro que habrían favorecido sus intereses de forma más enérgica que la que hubiera querido el nuevo soberano.

Por lo demás, el nuevo César introdujo en la corte a gentes de su confianza sin desterrar a los consejeros de su padre. Hildebaldo de Colonia conservó a su muerte la capilla palatina, que sólo a su muerte pasó a Hilduino de St.-Denis. Eginardo dejó la dirección de la escuela palatina y de las obras públicas, pero siguió en el consejo de Ludovico, que le encargó un número de importantes abadías y, en 815, la marca de Michelstadt en el Odenwald. Más importante fue el cambio en la cancillería, en que el canciller aquitánico Helisachar ocupó el puesto de Hieremías, último can-

ciller de Carlomagno. Pero Hieremías no cayó en desgracia; poco después recibía el arzobispado de Sens, una de las iglesias más importantes del reino. Con Helisachar los asuntos de la cancillería fueron llevados por Durando. Ambos pertenecían, a lo que parece, a la Septimania, patria de Benito. Durando mantuvo la dirección de los negocios, cuando, el año 819, Fridugis, discípulo anglosajón de Alcuino, sucedió a Helisachar en el cargo de canciller. Fridugis creó sin duda el nuevo formulario de documentos, que dio expresión también en la documentación o diplomática al renacimiento carolingio, y sirvió al mismo tiempo a la política eclesiástica del nuevo soberano. En la dirección de la escuela palatina, a Clemente, sucesor de Eginardo, le siguieron los capellanes Aldrico, Tomás, Gotaberto y Walafrido Estrabón. Aldrico fue en 821 abad de Ferrières, en 827 canciller de Pipino de Aquitania y en 829 arzobispo de Sens. Junto a Hieremías y Aldrico de Sens, los más renombrados representantes de la nueva generación en el episcopado fueron Agobardo de Lyón (* 769, 816-840), Ebo de Reims (816-835, † 851), Hetti de Tréveris (814/816-847), Modoin de Autun (ca. 815-840/843) y Jonás de Orleáns (818-843). El español Agobardo y el aquitano Jonás representaban, a par de Witiza-Benito, Helisachar y Durando, el grupo aquitano-español del consejo de Ludovico.

Los laicos en el séquito del nuevo emperador pertenecían casi exclusivamente a la aristocracia del reino franco. Los oficios cortesanos de Aquisgrán no los proveyó, a lo que parece, de nuevo Ludovico, sino que los aumentó. Los consejeros más influyentes fueron condes de la Francia occidental. En el primer decenio del gobierno, el influjo mayor lo ejerció Matfrido de Orleáns. El 821 apareció también entre los principales consejeros el conde Hugo de Tours, suegro de Lotario. El contacto de esta aristocracia franca con sus tierras de origen a orillas del Mosa y del Escalda, del Mosela y del Rin era aún entonces de todo en todo vivo. Se sabía que desde allí se había fundado el reino y aquellos aristócratas se sentían orgullosos de representarlo.

Pero Ludovico Pío no gobernaba sólo con un estrecho grupo de hombres de su confianza, sino que busca también constantemente el contacto con los demás próceres del reino. Las cortes del reino que hasta entonces se reunían de ordinario una vez al año,

las convocó él pronto dos y hasta tres veces al año, siquiera no siempre se juntaran en ellas todos los grandes. Había también reuniones menores, que se ocupaban de un programa especial, y se asemejaban más bien a un consejo mayor. El gobierno por consejo caracterizaba el nuevo estilo de gobierno; y tuvo éxito, mientras hubo una personalidad superior que supiera conciliar las opiniones e intereses divergentes de las distintas facciones. Personalidades superiores de este metal fueron, a lo que parece, Benito de Aniano y Wala de Corbie, que determinaron decisivamente, uno tras otro, la política del reino.

El cambio de régimen se llevó a cabo en una época de paz, y, por ello, los verdaderos problemas del nuevo emperador se planteaban en el campo de la política interior. Ludovico y sus consejeros acometieron con energía estos problemas. Ya en 814 se puso de nuevo en movimiento la política del imperio estancada desde algunos años atrás. Se mandaron *missi* a todas las partes del reino, a fin de conocer y estirpar abusos en la administración de justicia. El emperador hizo también suspender los privilegios eclesiásticos con miras a nueva confirmación. Las confirmaciones se dieron conforme a un nuevo formulario en que la inmunidad y la protección real, dos instituciones hasta entonces separadas, se fundieron en una unidad. La inmunidad era una institución de derecho público, y hasta el siglo IX se concedió de ordinario a las iglesias episcopales. Garantizaba al beneficiario cierta autonomía en cuestión de tributos y tribunales. La protección real estaba, en cambio, ligada a la entrada en la esfera del señorío o patrimonio regio, y gozaban sobre todo de ella los monasterios reales. Por la unión de la inmunidad y de la protección se igualaron iglesias episcopales y monasterios reales: éstos recibieron la mayor libertad de movimientos de las antiguas iglesias inmunes, y éstas entraron en el número de las iglesias reales. Así creó Ludovico Pío una iglesia nacional uniforme, con miras a una reforma general de la Iglesia.

Preparadas las condiciones constitucionales, en agosto de 816 se juntó en Aquisgrán un gran concilio de reforma. Los decretos apuntaron a clérigos, monjes y monjas. Para los monjes se prescribió no sólo la regla benedictina, sino también la uniformidad de la observancia, que aseguraba una vida apartada del mundo, y volvía al monacato «a sus más estrictas funciones, señaladamente

a la oración litúrgica» (Loewe). Prescripciones rigurosas de clausura ponían a los laicos al margen de la vida monástica. Se encareció de nuevo el trabajo manual y se reservó la escuela monástica a los oblatos. Se impuso la liturgia de Benito no sólo frente a la romana, sino también frente a la *Laus perennis*[1] y al *Cursus Scotorum*. El legislador de los monjes fue Benito de Aniano: ... *Monasteria ita ad formam unitatis redacta sunt, acsi ab uno magistro et in uno imbuerentur loco. Uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus cunctis observanda est et tradita*[2].

Lo mismo que la reforma monástica, también la del clero secular fue continuación de los decretos aquisgranenses de 802. La regla ahora fijada para los canónigos *(Institutio canonicorum)* no partió simplemente de la regla de Crodegango para el clero de Metz, pero estaba inspirada por el mismo espíritu, aunque de tendencia más mitigada. Se fundaba en sentencias de los santos padres. Se dejó a los clérigos de catedrales y cabildos su propiedad privada, pero se les prescribió la *vita communis* con *refectorium* y *dormitorium*. También aquí se introdujo *uniformis mensura in cibo et potu*, pero graduada según los bienes de las iglesias. Para la vida de oración vigía la liturgia romana. Disposiciones análogas contenía la regla de las «canonisas» *(Institutio sanctimonialium)*, que las obligaba a un culto divino regular y a una limitada vida común. Probablemente, los iniciadores de la reforma fueron Benito y Helisachar.

El *Ordo saecularis* y *Ordo regularis* habían recibido en Aquisgrán sus leyes fundamentales; la *vita canonica* del clero secular estaba claramente deslindada, en 816, de la *vita regularis* de los monjes. La regla de canónigos y «canonisas» fue mandada a los obispos del reino y su introducción fue prescrita en el plazo de un año. A los monasterios se les anunciaron comisiones de inspección para el 1.º de septiembre de 817. Concluido el concilio de Aquisgrán, el emperador se trasladó a Reims para conferenciar con el papa Esteban IV, recién elegido.

León III murió en Roma el 12 de junio de 816. El 22 de junio

---

1. Rezo ininterrumpido de las horas, desde el siglo VI, que partió de la abadía borgoñona de San Mauricio.

2. *Vita Benedicti abb. An.*: MGSS XV 215s.

fue elegido y consagrado sucesor suyo Esteban IV. Fue la primera elección papal que hubo lugar después de la fundación del Imperio de occidente. En la época bizantina las elecciones papales eran examinadas antes de la consagración por el emperador o por el exarca; pero, desde Zacarías, no hubo ya ninguna aprobación imperial. En 816 los romanos no volvieron al antiguo derecho imperial. Ludovico Pío no intervino en la elección papal. Esteban IV se contentó con una simple comunicación. Hizo, sin embargo, que los romanos juraran a los carolingios y solicitó un encuentro con el emperador.

A comienzos de octubre de 816 se encontraron en Reims el emperador y el papa. En un acto solemne en la catedral, Esteban IV coronó y ungió al emperador y a la emperatriz. El papa había traído consigo de Roma para este fin la «corona de Constantino», y subrayó así la concepción romana del imperio. Sin embargo, no puede darse demasiada importancia a los sucesos de Reims; el biógrafo del papa no los consignó siquiera. La coronación de Reims no era un acto constitutivo. Ludovico hubo de considerarla como «confirmación» de su dignidad imperial. Renovó el *pactum amicitiae* con el papa, y accedió a la vuelta de los enemigos de León III, relegados desde hacía 16 años al reino franco. Los restantes acuerdos con el papa fueron consignados en el privilegio en favor de la Iglesia romana de 24 de enero de 817, en que Ludovico garantizaba la libertad de las elecciones papales y la autonomía de los Estados de la Iglesia en administración y justicia. La elección papal sólo debía ser comunicada después de la consagración, y el emperador sólo actuaría como instancia en el Estado de la Iglesia en caso de denegación de justicia. Esteban IV murió el mismo día de expedirse el *Ludovicianum*. La elevación de su sucesor Pascual I se hizo en la forma corriente desde Zacarías y Esteban II, que ahora estaba formalmente reconocida en el privilegio.

Ludovico se había contentado en Roma con un mínimo de derechos; pero ello no afectaba a la alta concepción del Imperio, suya y de sus consejeros, que en los *sólidos* de oro se definía ahora como *munus divinum*. Una nueva formulación del título imperial resultaba necesaria por razón de los acuerdos con los bizantinos. Sin embargo, en la lapidaria simplificación a la fórmula *Imperator*

Augustus iba inclusa no sólo la referencia romana, sino también la franca y la lombarda. Que el emperador tenía que estar por encima de las naciones lo dio a entender la *Ordinatio imperii* de 817.

El emperador sufrió el jueves santo de 817 un accidente que le recordó lo transitorio de las cosas terrenas. Magnates de su séquito solicitaron de él que regulara la sucesión, pensando en una división del reino según derecho franco. La verdad es que dieron ocasión a una ordenación del reino de nuevo estilo, que fue aconsejada y resuelta después de tres días. El hijo mayor Lotario fue elegido y coronado «por inspiración divina» coemperador. Los hermanos menores — Pipino de Aquitania y Luis, que recibió Baviera — fueron elevados a reyes; sin embargo, permanecían en sus dominios *(potestates)* subordinados al padre y a sus sucesores en el imperio. A los reyes vasallos les fue prohibido hacer nuevas divisiones hereditarias. De existir varios herederos, la elección del pueblo decidiría sobre la sucesión.

El reino y la Iglesia fueron entendidos en la *Ordinatio* como una unidad. Es decir, que la *unitas imperii* se entiende como querida por Dios. No debe desgarrarse, por amor de los hijos, por «división humana», a fin de que no surja en la santa Iglesia escándalo alguno. En la unidad del reino se basa la paz eterna de todo el pueblo cristiano, a cuya conservación se destina la *Ordinatio.* El oficio de emperador y rey se conciben en analogía con el oficio episcopal. Después de un *triduum* Lotario fue elevado a coemperador en una elección inspirada, y este modo de elección fue previsto en determinados casos para los reyes vasallos. El derecho punitivo del emperador respecto de los reyes fue imitado del derecho penal eclesiástico: primero triple admonición *secreto per fideles legatos,* luego *monitio et castigatio coram altero fratre,* finalmente ejecución imperial después de consultar la dieta.

Por la monumental armonía del conjunto y por su clara racionalidad, la *Ordinatio* representaba indudablemente una cúspide de la legislación carolingia, y una culminación también del renacimiento carolingio, por cuyos hombres dirigentes fue proyectada. Abierta quedaba la cuestión de si la audaz construcción política se acreditaría históricamente, aunque resistió la primera prueba del fuego: la rebelión de Bernardo, rey de Italia. Los legisladores habían atribuido al reino itálico el mismo puesto que a Baviera y

Aquitania. Con ello se cerraba a Bernardo, como a rey parcial, el antiguo derecho. El sobrino del emperador tomó las armas, pero su lucha por el antiguo derecho familiar acabó en completo desastre. En marzo del 818, una dieta imperial condenó a muerte al infortunado príncipe, cuya caída arrastró también a Teodulfo de Orleáns. El rey conmutó la pena por la ceguera, por la que Bernardo perdió sin embargo la vida. Italia no recibió nuevo rey vasallo, y la unidad del reino estaba asegurada para el futuro inmediato.

Impuestas las leyes del imperio contra todas las resistencias, se prosiguió la reforma de 816. Después de la navidad de 818, se reunió en Aquisgrán una dieta imperial para precisar las vinculaciones de la Iglesia al emperador y sus deberes respecto del imperio. El proemio de la capitular de 818-819 es otro importante documento de la nueva idea del imperio. La capitular distingue entre la persona mortal del monarca y el oficio o dignidad imperial, que se yergue en solitaria altura. El emperador es *adiutor Dei*, sus funciones abarcan los *ecclesiastica negotia* y el *status rei publicae*. El pueblo cristiano se divide en los tres estamentos de los canónigos, monjes y laicos. El emperador los dirige a todos, y lleva las riendas *aequissimo libramine.*

La provisión por el monarca de las prelaturas eclesiásticas fue desde el siglo VI un elemento esencial del régimen eclesiástico franco. Formalmente, la mayor parte de los obispados poseían derecho de elección episcopal, mientras los abades de los monasterios eran generalmente designados por el fundador o los patronos de las iglesias. Pero el abismo entre la práctica y el estatuto jurídico era en este campo especialmente profundo. En 818-819 Ludovico Pío concedió a todos los obispados y monasterios reales del *ordo regularis* el derecho de elección, pero se reservó el derecho de consenso e institución, al que iba unido un examen de la elección. Los cabildos de canónigos no recibieron el privilegio de elección; aquí siguió siendo posible la elección por el soberano del abad o preboste, aun en la forma de provisión por abades laicos. Como por la división de *Vita canonica* y *Vita regularis* muchos antiguos monasterios pasaron a la parte de los cabildos, siguió siendo considerable el número de Iglesias sobre las que podían disponer directamente los monarcas.

Las prestaciones o servicios de los obispos al imperio tenían carácter público, no propiamente eclesiástico, y subsistieron en lo fundamental. De no disponerse otra cosa en privilegios particulares, los obispos tenían que seguir cumpliendo sus deberes cortesanos (asistir a las asambleas imperiales y a los concilios, recibir órdenes mediante los *missi dominici)*, pagar tributos, albergar en sus viajes al monarca y a sus mensajeros. Los vasallos episcopales tenían que seguir al rey en la guerra.

Los monasterios, aparte las cargas públicas, tenían que pagar el *servitium* propiamente eclesiástico en productos naturales. En 818-819 Ludovico Pío graduó sus cargas. Para el primer grado se mantuvo el servicio pleno, que consistía en servicio de las armas, donaciones anuales y oración. A un segundo grupo se le dispensó del servicio de las armas, a un tercero también de las donaciones anuales, de forma que sólo subsistió la oración por el emperador. La ordenación de los tres grupos se hizo a base del eventual estado de bienes. En relación con esta disposición se ordenó un inventario general de los bienes de los monasterios.

No por eso dejaron de pesar gravemente sobre las iglesias las gabelas imperiales. Para evitar que perturbaran la vida interna eclesiástica, se separaron los bienes del obispo o abad de los del cabildo o convento. Las cargas imperiales fueron radicadas en los bienes del obispo y del abad. Los bienes del capítulo o del convento, la *mensa fratrum* debía reservarse al sostenimiento de la comunidad eclesiástica y sus edificios, no menos que al de los pobres. El episcopado fue reducido a poner a disposición de las comunidades eclesiásticas suelo y terrenos *ad claustra perficienda;* esta tierra quedó exenta de tributos al soberano. Estas medidas determinaron durante siglos la evolución de la constitución eclesiástica, y pusieron el fundamento del dualismo entre prelado y cabildo. La reforma inició también una nueva fase de la historia de la arquitectura, que en las iglesias episcopales condujo a la gran catedral.

El *Capitulare ecclesiasticum* de 818/819 regulaba también la situación de las iglesias inferiores y de las de patronato o *ecclesiae propriae*. Ya Carlomagno había decretado a inspección episcopal en el nombramiento, despido y conducta de los clérigos patronales, y la prohibición de destruir las iglesias propias existentes.

Ahora, de forma análoga a la reforma de monasterios y cabildos, se trataba de asegurar económica y socialmente al clero patronal, seguridad que se garantizaba por tres disposiciones fundamentales: 1) por la prohibición de ordenar sacerdotes a personas no libres; 2) por la fijación de unos medios mínimos de vida, que consistían en una yugada de terreno, libre de cargas señoriales, por la cual, lo mismo que por la casa y huerto, diezmo y oblaciones, sólo había que prestar servicio espiritual; 3) por la disposición de que para cada iglesia con ingresos mínimos sólo debía nombrarse un sacerdote. Estos principios se trasladaron pronto de las iglesias patronales a las iglesias parroquiales que estaban bajo la inmediata vigilancia del obispo y se fueron considerando cada vez más como propias suyas. Otras dos disposiciones tenían por objeto la seguridad de los señores o patronos: los obispos fueron obligados a ordenar a los clérigos de patronato presentados que fueran de conducta y educación irreprochables y señalar el diezmo a las iglesias propias dotadas y ocupadas canónicamente.

La actividad reformadora no quedó limitada estos años al sector eclesiástico. La administración cortesana y fiscal de Aquisgrán fue ya reorganizada en los primeros años del nuevo régimen. A par de los titulares de antiguos cargos cortesanos, aparecen bajo Ludovico los *Magistri ostiariorum, mendicorum, mercatorum, iudaeorum* y un *mansionarius*, responsable de las viviendas de los grandes. Siguiendo medidas de los últimos años de Carlomagno, los *missatica* se organizaron como jurisdicciones fijas de acuerdo con las provincias eclesiásticas. Dentro de estas jurisdicciones se creó un sistema fijo de transmisión de órdenes. Las capitulares se formularon con más claridad, se ordenaron mejor, se razonaron teóricamente y se custodiaron con más cuidado. Ya bajo Carlomagno se habían incluido en la legislación de las capitulares materias de derecho privado. Ludovico Pío dio un paso más, admitiendo en los derechos privados materias de derecho real, con lo que confería a éste al alto prestigo de la *lex*.

La legislación capitular parece haber llegado en 821 a una conclusión provisional. El 11 de febrero de 821 moría Benito de Aniano, mentor del César. El imperio carolingio entraba en una nueva fase de su historia.

El acontecimiento más sorprendente después de la muerte de

Benito de Aniano fue la reconciliación del emperador con la estirpe o clan de Adalardo y la amnistía de los rebeldes de 817 en las cortes del reino de Diedenhofen en octubre de 821. A ella siguió en Attigny, en agosto de 822, la reconciliación de Ludovico con sus tres hermanastros Drogo, Hugo y Teuderico, que en 818 habían sido alejados de la corte y forzados a entrar en el clero. El emperador hizo en Attigny pública confesión de sus faltas contra Adalardo, Wala y Bernardo de Italia, e hizo penitencia por todas las injusticias que él o su padre pudieran haber cometido. A la confesión y penitencia se unieron también los obispos. En ello se ha visto, sin razón, una humillación impuesta al monarca por el soberbio abad Adalardo. En realidad se trataba de un acto honroso para el emperador, que daba un ejemplo a tenor del nuevo espíritu que lo animaba. La obra de los años 814-821 no quedó destruida, sino confirmada al jurar los magnates la *ordinatio* en mayo de 821 en Nimega y en octubre en Diedenhofen. «Lo que había sido regulado por disposiciones y asegurado por el poder, tenía que ser también moralmente confirmado por el espíritu de justicia, de paz y de reconciliación» (Schieffer).

Adalardo logró posición dominante en el consejo del rey, a par del protocapellán Hilduino, el abad Helisachar y el conde Matfrido. Todavía no se percibía apenas el influjo de la emperatriz Judit, con quien Luis se había casado el año 819 tras la muerte de su primera esposa. En el episcopado era Agobardo una de las más enérgicas personalidades, hombre con conciencia de responsabilidad, de pensamiento claro y consecuente, pero no siempre realista. Su exigencia presentada en 822 y reiterada en 823 de que fueran íntegramente restituidos los bienes de la Iglesia fue rechazada por Adalardo e Hilduino, en consideración a la paz interna del reino. Tampoco en la cuestión de los judíos que Agobardo planteó como pastor de almas quisieron los dos primeros consejeros que prevaleciera un criterio puramente eclesiástico. El mismo fracaso sufrió Agobardo con su ataque a los juicios de Dios u ordalías, que él acometió con el espíritu del «racionalismo» carolingio, y con su moción de hacer de la *lex Salica* la base de un derecho uniforme del reino. Esta última y audaz propuesta, nacida del espíritu y de la idea de unidad, hubo de tropezar, en la situación de la época, con barreras infranqueables.

El 822 Adalardo se retiró a su abadía de Corbie, donde compuso, como una especie de testamento político, su memorial *De ordine palatii*. El hermano menor Wala fue entretanto designado mentor del segundo emperador Lotario. Lotario y Pipino, los dos hijos mayores del emperador, se casaron en 821 y 822 respectivamente, mientras el menor, Luis, se quedaba en casa con su padre. Cuando el 822 fue mandado Lotario a Italia para poner en práctica la legislación carolingia, lo acompañó Wala, que era, de todos los consejeros, el que estaba más al tanto de la situación itálica. Las medidas del joven César fueron sin duda en lo más esencial obra de Wala. Hasta 825 permaneció Lotario al sur de los Alpes. Sólo en 823 volvió por dos meses a la corte de su padre para sacar de pila a su hermano Carlos recién nacido. En estos tres años Italia fue firmemente incorporada al Imperio. Pero Lotario no se contentó con la mera ejecución de la legislación carolingia. En el orden de la política cultural tomó una medida singular para aquel tiempo: la instauración de nueve escuelas superiores con sus correspondientes distritos escolares en el reino lombardo.

La presencia del segundo emperador en Italia tenía que repercutir también en Roma. En la primavera de 823 recibió el joven César una invitación del papa Pascual I. Lotario la aceptó y, en pascua, fue coronado por el papa, como casi nueve años antes su padre en Reims. Sin embargo, el encuentro romano no se desarrolló del todo a gusto de Pascual I, pues Lotario y Wala apretaron también los tornillos en el estado de la Iglesia. Retirados los francos, gentes del papa asesinaron a dos altos funcionarios papales, «por haberse mostrado en todos los aspectos fieles al joven emperador Lotario». Ludovico Pío nombró una comisión investigadora, a la que sin embargo Pascual dio mate, emitiendo respecto de sí mismo el juramento de descargo y cubriendo las espaldas a los responsables con la declaración de que los muertos habían sido ejecutados, según derecho, como reos de alta traición. Cambiaron las tornas cuando en la primavera de 824 murió Pascual I. Wala impuso al canditato de la nobleza, Eugenio II, como sucesor. Con ello se creaban los presupuestos para un nuevo arreglo de las relaciones franco-romanas, que se formalizó el 11 de noviembre de 824 por medio de la *Constitutio Romana*. Lotario declaraba en ella intangibles a todos los protegidos papales e imperiales, con

lo que sustraía para lo futuro a sus secuaces de un procedimiento unilateral de alta traición. Introdujo el principio de la personalidad del derecho en el estado de la Iglesia, en que hasta entonces había regido el derecho romano. Más decisiva fue aún la institución de una instancia de inspección o vigilancia con sede en Roma, formada por un *missus* papal y otro imperial, que vigilarían la administración del estado de la Iglesia e informarían anualmente sobre ello al emperador. El *mos canonicus* de la elección papal quedó sancionado, pero se fijó a par que, en lo futuro, antes de la consagración, los electos tendrían que prestar juramento al enviado imperial *pro conservatione omnium*, a ejemplo del que prestara por vez primera Eugenio II.

El estado romano de la Iglesia quedó incorporado por la *Constitutio* más fuertemente que nunca al imperio carolingio. El 826, en un concilio romano, Eugenio II aceptó de forma sumaria la legislación franca sobre iglesias propias. Las vinculaciones de la constitución fueron duraderas. Lotario las reforzó aun el año 844, al hacer depender la elección papal de una *iussio* imperial y prescribiendo que se hiciera en presencia de *missi dominici*. Juan IX sancionó esta ordenación en un sínodo romano de 898, a pesar de que iba más allá del derecho imperial bizantino.

Sin embargo, la *Constitutio Romana* no tocaba al papa como suprema cabeza espiritual de la Iglesia. Así se vio cuando, el 17 de noviembre de 824, llegó a Ludovico Pío en Ruán una embajada de los emperadores de oriente Miguel II (820-829) y Teófilo, con el fin no sólo de reanudar las relaciones interrumpidas desde la muerte de Miguel I Rangabe (811-813), sino también para interesar a los francos en un arreglo con Roma en la cuestión de las imágenes. En Constantinopla, bajo León V (813-820), había prendido otra vez la llama del iconoclasmo. Miguel II se inclinaba a los iconómacos, pero quería mantener la paz interna. La postura de los francos —permisión, pero no adoración de las imágenes— le parecía ofrecer una solución de compromiso. De hecho, una embajada franca instó en Roma en este sentido. Eugenio II se atuvo a los decretos del concilio II de Nicea, pero autorizó al emperador a que celebrara un concilio imperial sobre la cuestión de las imágenes.

El concilio se congregó en París el 1.° de noviembre de 825,

junto a la abadía de St.-Denis o tal vez en ella, bajo la dirección del protocapellán Hilduino. Éste, como capellán mayor, era el primer consejero del emperador en materia eclesiástica y se interesaba además personalmente por la teología griega. Los asistentes al concilio que tenían a su disposición las correspondencias del papa Adriano, las actas de Nicea y los *Libri Carolini*, mantuvieron el punto de vista franco, pero se dirigieron en primer término sus tiros contra los iconoclastas. Incluso redactaron respuestas en este sentido del emperador al papa, y de éste al *basileus*, siquiera Ludovico Pío no les diera curso. El emperador mandó redactar de nuevo la carta al papa y ofreció a Eugenio II una embajada común a Bizancio. El asunto quedó embarrancado. De una segunda embajada griega que llegó a Compiègne el año 827 *propter foedus confirmandum*, sólo sabemos que trajo las obras de Dionisio Areopagita, seguramente por deseo de Hilduino. En el reino franco, la controversia de las imágenes tuvo un epílogo de publicidad, provocado por los escritos de extremo antiiconismo del obispo Claudio de Turín. En la liza entraron el irlandés Dungal y el obispo Jonás de Orleáns. En oriente, el iconoclasmo se hundió a la muerte del emperador Teófilo. La ortodoxia fue allí restablecida el año 843.

La legislación del imperio llegó en 821 a una conclusión provisional. La actividad de los años siguientes se orientó más bien a la ejecución de las capitulares ya vigentes que la promulgación de otras nuevas. Sólo de los años 825-826 se conservan de nuevo capitulares, y el abad Ansegis de San Wandrille hubo de comenzar por entonces su colección de capitulares, que acabó el año 827. A las piezas de 825 pertenece la *Admonitio ad omnes regni ordines*, el tercero y último documento de la idea imperial y regia, que recogía y proseguía las ideas del proemio de 818-819. El imperio se define aquí por vez primera como ministerio en analogía con el ministerio episcopal. Las dos esferas aparecen bajo el nombre de *Ecclesia et Regnum*. Nueva es la concepción de que todo magnate, en su puesto y estamento, participa del ministerio del emperador. El César es el motor o promotor *(admonitor)*, los grandes sus auxiliares *(adiutores)*, que están también obligados a prestarse apoyo mutuo. Misión de los clérigos es la enseñanza de obra y de palabra, la solicitud por la Iglesia, el culto y la escuela. Misión

de los magnates, seculares es la realización de la paz por el juicio justo, por el mantenimiento de la seguridad pública y por la protección a los indefensos.

La *admonitio* fue publicada en agosto de 825 en las cortes del reino de Aquisgrán, en que Wala parece haber informado sobre su actividad gubernativa en Italia. La corregencia de Lotario halló también desde ahora expresión oficial en los documentos y actas, que en lo futuro llevaron los nombres de los dos emperadores. Después de la dieta de Aquisgrán, Wala retornó al monasterio de Corbie, donde, a comienzos de 826, sucedió a su hermano Adalardo en la dignidad de abad. En esta ocasión, se independizó bajo el abad Warin la filial de Corvey junto al Weser, el primer gran monasterio de Sajonia. Wala, cuya madre era oriunda de familia sajona, había tenido parte principal en la fundación de Corvey por los años de 821-822. La unión entre la casa madre y la filial no se había roto aún después del 826. Por obra de Wala, Corvey precisamente había de asumir importantes funciones en la evangelización de Escandinavia, que por entonces se empezaba a desarrollar.

La evangelización de Escandinavia nació de la sajona. Su iniciador fue el arzobispo de Reims, Ebo, quien, tras la independización del territorio misional de Reims en Sajonia, buscó otro campo apostólico por la fundación del obispado de Hildesheim el año 815. En 822, a estilo bonifaciano, Ebo fue nombrado por el papa legado para el norte, y en 823 el emperador le otorgó como base de operaciones a Münsterdorf, en Holstein. La hora para la conversión del norte pareció sonar, cuando, el 825, se arreglaron las luchas danesas internas entre Horic, hijo del rey Goterico, y el pretendiente Haraldo. Éste, que recibió probablemente como rey vasallo el actual Schleswig, se presentó el año 826 para rendir homenaje en Ingelheim y el 24 de junio fue bautizado en San Albano de Maguncia. Ludovico Pío le entregó el condado frisón de Hriustri, en la desembocadura del Weser, como feudo franco. A propuesta de Wala, fue nombrado jefe de la misión en el territorio de Haraldo el flamenco Anscario, maestro a la sazón en Corvey.

Las altas esperanzas de 826 no se cumplieron. El 827 Haraldo fue arrojado de Dinamarca. Anscario tomó la vuelta con los neófitos daneses, que fueron educados en Corvey y en otros monas-

terios sajones. Cuando en 829 aparecieron en el reino franco enviados de Björn, rey de Suecia, Wala preparó otra misión. Anscario acompañó a su patria a los enviados suecos y ahora trabajó con mejor éxito. El 831 se fundó el obispado de Hamburgo para la misión danesa, de Suecia y de los abodritas. Por Drogo, hermano del emperador y los tres metropolitas de Maguncia, Tréveris y Reims, Anscario fue consagrado obispo. El papa le envió el palio y lo nombró legado. Gauzberto, pariente de Ebo de Reims, fue elevado el 832 a obispo de Suecia. De este modo, la Iglesia franca pasaba por vez primera en estos años las fronteras fijadas por Carlomagno. Pero fue fatalidad de la evangelización nórdica que se desarrollara precisamente cuando, por disensiones internas, se iniciaba la decadencia del reino franco.

XVII. El renacimiento carolingio en tiempo de Ludovico Pío

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el renacimiento carolingio* (cf. también la bibliografía citada en el § XII): E.K. RAND, *A Survey of the Manuscripts of Tours*, 2 t. (Cambridge, Mass. 1929); S. TAFEL, *The Lyons scriptorium:* «Palaeographia latina» 2, 4 (1923, 1925) (= St. Andrews Univ. Publications 20); F.M. CAREY, *De scriptura Floriacensi* (1923) (= «Harvard studies in classical philology» 34); L.W. JONES, *The Scriptorium at Corbie:* «Speculum» 22 (1947) 191-204; id., *The Script of Cologne* (Cambridge, Mass. 1932); W.M. LINDSAY - P. LEHMANN, *The Early Mayence scriptorium:* «Palaeographia latina» 4 (1925); W.M. LINDSAY, *The Early Lorsch Scriptorium:* ibid. 3 (1924); B. BISCHOFF, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit* I (1940); G. BAESECKE, *Das Schrifttum der Reichenau* (1927) (= «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur» 51); G. THÉRY, *Études dionysiennes* 1, 2 (París 1932, 1937) (= «Études de phil. médiévale» 16 y 19); B. BISCHOFF, *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters:* ByZ 44 (1951) 27-55.

Monografías: Benito de Aniano (cf. § XVI); L. WEINRICH, *Wala. Graf, Mönch und Rebell* (Lübeck-Hamburgo 1963) (= «Historische Studien» 386); A. BRESSOLLES, *St. Agobard, évêque de Lyon* (París 1949); A. CABANISS, *Agobard of Lyons, Churchman and Critic* (Syracuse Univ. Press 1953); id., *Florus of Lyons:* «Classica et mediaevalia» 19 (1958) 212-232; id., *Amalarius of Metz* (Amsterdam 1954); H. PELTIER, *Pascase Radbert* (Amiens 1938); J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son De institutione regia* (París 1930); W. GOEZ, *Zur Weltchronik des Bischofs Frechulf von Lisieux:* Festgabe für P. Kirn zum 70. Ge-

burtstag (1961) 93-110; R. DRÖGEREIT, *Der Heliand. Entstehungsort und Entstehungszeit: Das erste Jahrtausend. Textband* II (Düsseldorf 1964) 762-784 (con bibliografía anterior).

Los comienzos del renacimiento carolingio se remontan a la escuela palatina y al plantel de sabios de Carlomagno. La escuela y biblioteca palatinas pervivieron bajo Ludovico Pío, y de aquélla continuaron saliendo hombres espiritualmente eminentes. Se continuaron los *Anales* del reino, y el astrónomo cortesano de Ludovico escribió una biografía del emperador. Fueron dedicados poemas al emperador por Teodulfo, Ermoldo Nigelo y Walafrido Estrabón, el único poeta entre los maestros de la escuela palatina. Frechulfo de Lisieux escribió una historia universal para la instrucción del joven príncipe Carlos. El irlandés Dicuil dedicó a Ludovico sus cuatro libros sobre el Cómputo. Pero, en conjunto, las Artes liberales ceden el paso a la teología. Rabano, Agobardo, Dungal, Hilduino, Jonás, Prudencio, Amalario y Smaragdo dedicaron al emperador y a la emperatriz obras religiosas, de política eclesiástica y teológicas.

La naturaleza misma del movimiento cultural carolingio llevaba consigo que la escuela palatina de Aquisgrán no fuera el único centro de cultura. Tampoco las cortes de los reyes vasallos eran ajenas a ella. El irlandés Dungal fue gracias a los carolingios a Pavía, ciudad que ocupó puesto central en la legislación escolar de Lotario. En la corte aquitana de Pipino trabajó Ermoldo Nigelo, antes de ser desterrado a Estrasburgo. Además de las cortes, en tiempo de Carlomagno habían aparecido centros regionales de importancia, y bajo Ludovico Pío los hallamos en número aún mayor. La mayoría de estos centros estaban entre el Loira y el Rin; pero no faltaban lugares de cultivo del espíritu en Borgoña (Lyón), en dominio germánico franco (Wurzburgo, Fulda), en Suabia (Reichenau) y en Baviera (Salzburgo, Frisinga). No raras veces cabe observar que los primeros impulsos venían de la corte imperial. Allegados de la casa carolingia, protocapellanes y protocancilleres regían iglesias y abadías que ocuparon puesto de honor en el renacimiento carolingio. Del clero cortesano salieron muchos hombres de nombradía.

La escuela catedralicia de más marcado perfil fue sin duda la de Lyón. De ella salieron Agobardo, su diácono y ayudante Floro,

el futuro arzobispo Amolo y Claudio, obispo de Turín. Lyón representaba la dirección espiritual del sur de Europa con fuertes relaciones con España. La ciudad era un centro del partido de la reforma y del «racionalismo» carolingios. Agobardo y Floro lucharon contra el dominio laico en la Iglesia, por la libertad de las elecciones episcopales y por los tribunales eclesiásticos para el clero. Para fundamentar sus exigencias en política eclesiástica, Floro aducía incluso textos de derecho romano, cosa que sólo se hacía en Italia (Pavía, Bobbio). Así vino a ser uno de los principales fautores de la *canonisation progressive du droit romain*. Ya hemos tratado de las ideas políticas de Agobardo y de su polémica contra los juicios de Dios u ordalías. En la liturgia, Agobardo y Floro sólo admitían textos de la Biblia. No sólo rechazaban en el culto poesías religiosas, sino también la alegoría litúrgica. Agobardo impugnaba también el culto de las reliquias. Distinguía los lugares que recuerdan a los santos *(memoriae)* de las cosas de Dios propiamente dichas *(templa)*. El *enfant terrible* de la escuela era el español Claudio de Turín, cuya iconomaquia extrema halló contradicción en el mismo reino franco.

Rival principal de los teólogos de Lyón en materia litúrgica fue Amalario de Metz, discípulo de Alcuino en Tours. Amalario no llegó seguramente hasta 805 a la diócesis de Metz, en que sin duda recibió la abadía de Hornbach. Durante un tiempo estuvo también al frente de la iglesia de Tréveris; pero su naturaleza contemplativa no era para los problemas de organización que así se le planteaban. Desde los días de Crodegango, Metz era el más importante centro litúrgico del reino franco. En 836-837, Amalario cerró la serie de los libros canónicos de Carlomagno con el antifonario, que compuso con textos romanos y metzianos. Su fama como liturgista estaba entonces de tiempo atrás afirmada. Fundamento de ella fue el *Liber officialis*, editado el 821, publicado y ampliado muchas veces posteriormente, en que estaban resumidos sus estudios litúrgicos en una gran explicación alegórica de los tiempos principales del año eclesiástico (septuagésima-pentecostés), de las consagraciones eclesiásticas, de los ornamentos litúrgicos, de la misa y las lecciones. El método alegórico de Amalario seguía las pisadas de Beda, y Alcuino lo trasladó por vez primera a la liturgia. Amalario lo manejó de forma soberana y original y hasta

pretendió para sus ideas inspiración directa. Entendía la misa como una acción dramática. Aunque en la disputa con Agobardo y Floro él llevó la peor parte, sus obras fueron norma para la ulterior evolución del simbolismo litúrgico de la edad media. Ya Walafrido Estrabón las utilizaba en su *Libellus de exordiis et incrementis ecclesiasticis*.

Amalario era un sabio solitario que vivía únicamente para sus temas teológicos y litúrgicos; las controversias políticas, fuera y dentro de la Iglesia, no hallaron el más ligero eco en sus escritos. De ahí que fallara como obispo de Tréveris, pues un obispo no podía cerrar los ojos a estas cuestiones. El episcopado hubo de ocuparse, cada vez más, de la guarda de los derechos de la Iglesia frente a los magnates, y de la ejecución del derecho canónico renovado. Una naturaleza irénica como Jonás de Orleáns no sólo tomó cartas en el asunto de las imágenes, sino que escribió también *De institutione laicali* para Matfrido de Orleáns y un espejo de príncipes para Pipino de Aquitania. Suyo es el esquema de las actas del sínodo de París, importantes en la política eclesiástica, y las puso por base de una *admonitio* a Pipino. Del antecesor de Jonás, Teodulfo, procedían las primeras capitulares episcopales, a las que siguieron otras en Lieja, Basilea y Frisinga. Contenían las reglas esenciales de la administración parroquial. Su fin era además el afianzamiento de la autoridad episcopal respecto del clero y monacato en la diócesis, la aplicación del derecho a los laicos en materia de matrimonio y penitencia y la repulsa a las intrusiones laicales en materias internas de la Iglesia. Con ello se agudizaba también la lucha contra los penitenciales insulares. Como las colecciones canónicas existentes eran demasiado voluminosas y, por tanto, difíciles de consultar, se redactaron colecciones especiales (Laon) o también penitenciales nuevos compuestos con el espíritu de la antigua disciplina romana; los primeros de ellos se remontaban a Halitgario de Cambray (817-831). No era la última de las tareas del episcopado asegurar las bases materiales de la vida eclesiástica, que eran aún a menudo insuficientes sobre todo en los territorios fuertemente afectados por las secularizaciones del pasado siglo VIII. La preocupación por los bienes de la Iglesia condujo a un estudio de los títulos de posesión en los archivos, luego también a exposiciones documentales de la historia de los obispados,

siquiera los documentos estuvieran a veces falsificados, como en Le Mans bajo el obispo Aldrico (832-857).

Las escuelas, que formaban sólo un sector en el amplio campo de tareas episcopales, ocuparon puesto central en los monasterios. No puede, por ende, maravillar que el centro de gravedad del arte del libro y de la cultura literaria estuviera en los monasterios. San Martín de Tours perdió desde luego a la muerte de Alcuino su categoría de centro principal de cultura, pero se convirtió en la gran casa editorial del siglo IX, que expedía manuscritos y libros ricamente ilustrados a todas las partes del reino franco. Junto a San Martín se destacaron particularmente bajo Ludovico Pío los escriptorios de Reims (St.-Rémi, Hautvillers). En Aniano, casa madre de la reforma benedictina, no se formó ninguna nueva escuela central. Centros espirituales de Francia eran St.-Denis, en que el capellán mayor Hilduino cultivaba incluso el griego (traducción de las obras de Dionisio Areopagita de 832-835), y Corbie, en que Pascasio Radberto, con su tratado *De corpore et sanguine Domini* (831), abrió en occidente las controversias del siglo IX sobre la eucaristía. En Ferrières (diócesis de Sens), el abad Aldrico (821-829) sentaba los cimientos para el florecer del monasterio en el período siguiente.

Entre las escuelas monásticas del tiempo de Ludovico Pío, Fulda ocupa el primer puesto. La abadía bonifaciana debió esta preeminencia a los abades Eigil (818/819-822) y Rabano (822-842). Rabano Mauro, franco de Maguncia, fue, como Amalario de Metz, discípulo de Alcuino en Tours. No era una cabeza original como Amalario, pero sí el mejor conocedor de la literatura cristiana de la antigüedad, superior en este terreno a su mismo maestro Alcuino. Su fecundidad literaria fue extraordinaria y abarca las artes liberales y la teología, que era el centro de gravedad en su abadía. Con estas aptitudes señeras, Rabano se convirtió en el *praeceptor Germaniae*. Ninguna otra escuela de Germania puede parangonarse con Fulda. La misma de Reichenau, que floreció bajo el abad Tattón y produjo en Walafrido un poeta y erudito importante, sólo la sigue a distancia. En Fulda se trabajó también en la traslación de trozos esenciales de la Biblia; aquí sobre todo se tradujo al alto alemán antiguo la armonía evangélica de Taciano. Se discute si nacieron aquí o en Werden el *Heliand* y el *Génesis* en

antiguo sajón, influidos ambos, en espíritu y forma (aliteración) por la poesía bíblica anglosajona. Rabano Mauro tuvo conciencia de la existencia de una comunidad lingüística germánica *(lingua theodisca)* y de él pasó esta idea a sus discípulos. Sin embargo, la palabra *theodiscus* se impuso también al mismo tiempo en otros autores del occidente románico para designar la comunidad lingüística germánica.

El desenvolvimiento del renacimiento carolingio bajo Ludovico Pío presenta un cuadro imponente. Cierto que la literatura teológica y eclesiástica ocupó ahora espacio mucho más amplio que bajo Carlomagno; pero esta aplicación a temas eclesiales no puede atribuirse unilateralmente a las aficiones del monarca. El hecho era también expresión de un proceso de madurez, pues la época anterior no habría sido siquiera capaz de acometer una discusión tan amplia de la política del reino y de la Iglesia. Las Artes retrocedieron ciertamente, pero no por ello perdieron su función en el conjunto de la educación. Las ideas y postulados de los hombres dirigentes no estuvieron siempre en armonía con la realidad histórica. La gran idea de la unidad cristiana en el imperio carolingio pronto se vería que era una ilusión. Pero en la discusión sobre la reforma de la Iglesia y la unidad del reino, sobre las funciones del monarca y de los magnates, se profundizaron y esclarecieron las ideas de mando y servicio, de Iglesia, reino y derecho. Este esclarecimiento y objetivación fue un logro permanente.

XVIII. CRISIS EN EL REINO Y EN LA IGLESIA

NUEVAS FUENTES: PASCHASIUS RADBERTUS, *Epitaphium Arsenii* (= Vita Walae), ed. E. DÜMMLER: AAB 1900, 3-98; NITHARD, *Historiarum libri IV:* MGSS II 649-782; SS rer. Germ. 1907 (ed. Müller); Class. Fr. 7 (1926) (ed. Lauer); Annales Bertiniani: SS rel. Germ. (rec. Waitz).

BIBLIOGRAFÍA: Sobre Wala, Agobardo, Jonás, cf. § XVII; H. ZATSCHEK, *Die Reichsteilungen unter Kaiser Ludwig dem Frommen:* MIÖG 49 (1935) 186-224.

Tras largo período de paz, en febrero de 828 ambos emperadores lanzaron un grito de alarma a los grandes: ... *undique inimicos sanctae Dei ecclesiae commoveri et regnum... infestare velle*

cognoscimus[3]. Ocasión de este grito de alarma fueron los reveses en las fronteras: en Holstein, en las marcas de Panonia y Friul y en Cataluña. Visto a distancia, no había motivo para el pánico, y la situación en las fronteras se restableció pronto de nuevo. Carlomagno difícilmente hubiera perdido la calma; pero en las cortes del reino reunidas en Aquisgrán en febrero de 828, reinaban la inquietud y el miedo. Hugo de Tours, Matfrido de Orleáns y Balderico de Friul fueron relevados de sus cargos. La deposición de tres grandes dignatarios desencadenó una crisis de gobierno. En Aquisgrán se dejaron oir quejas generales sobre la administración del reino. En la próxima dieta debían presentarse mociones de reforma. La junta convocada para junio en Ingelheim no tuvo tiempo, dadas las tensiones militares, de discutir las reformas. La discusión no se hizo hasta diciembre en Aquisgrán en un *placitum* menor que se prolongó hasta febrero de 829. Aquí se presentó Wala con un gran memorial de reforma.

El antiguo paladín de Carlomagno comenzó por una viva crítica de la corte (negligencia en el gobierno, caza de prebendas por los cortesanos), del clero (solicitud pastoral y disciplina deficientes) y de los magnates civiles (corrupción, guerras entre ellos y banderías). La causa, según él, de aquellos males radicaba en la pasividad del mando central y en la intolerable mezcolanza de las esferas temporal y espiritual. Se invitó al emperador a poner mayor actividad en la salvaguardia del derecho, a dedicar mayor atención en la elección de sus funcionarios. Wala lo seguía considerando como el fundamento del reino *(totius stabilimentum regni)*, en el que estribaban los dos estamentos *(Ordo disciplinae* y *Status rei publicae)*; pero respecto de la Iglesia sólo le concedía derecho de inspección o vigilancia, no autoridad de régimen propiamente dicho. Como su íntimo amigo y biógrafo Pascasio Radberto, Wala hubo de ver al emperador en la imagen de Teodosio, no en la de Constantino.

La Iglesia era para Wala *altera res publica*, basada como tal en los sacramentos y en los bienes eclesiásticos y gobernada por los obispos. Los bienes de la Iglesia eran para él feudo o préstamo de Dios al clero, sobre el que sólo Cristo podía disponer. La Igle-

3. MGCap II, n.º 185, p. 5.

sia tenía que vivir, dentro del marco del derecho canónico, para su propia misión, y darse a sí misma cuenta en concilios provinciales anuales de su propia actuación. Comoquiera que los capellanes no tenían ningún superior canónicamente sancionado y no encajaban en la ordenación cristiana de estamentos: canónigos, monjes y laicos — la regla canónica no se había introducido para ellos —, la capilla, según Wala, no tenía razón de existir. El abad de Corbie postulaba la libertad de las elecciones eclesiásticas y negaba al emperador facultad para disponer de los cargos eclesiásticos, siquiera le concediera aún un derecho de inspección que debería determinarse más concretamente. No excluía la cesión de los bienes de la Iglesia en caso de necesidad del Estado. Pero la cesión debía hacerse *ob defensionem magis quam ad rapinam* y se efectuaría por los obispos, no por intervención directa del monarca.

Como testimonio de la idea imperial, el memorial de Wala se da la mano con el proemio de 818-819 y con la *admonitio* de 825. El abad de Corbie no se desviaba de la concepción fundamental hasta entonces reinante. Su verdadero tema era el deslinde del orden espiritual y temporal, a fin de que los dos estamentos del reino pudieran en adelante consagrarse a sus específicas funciones. Blanco principal de su ataque eran instituciones híbridas como los abades laicos y la capilla palatina. Pero Wala no se paró en fenómenos aislados, sino que trató de distinguir los derechos imperiales respecto de la Iglesia (inspección y vigilancia) de los derechos respecto de la *res publica* (soberanía y gobierno).

Aunque el memorial desencadenó en todos los partidos una tormenta, dejó una impresión duradera. Ludovico Pío anunció juicios semanales en Aquisgrán y convocó cuatro concilios en París, Maguncia, Tolosa y Lyón, a fin de examinar los abusos del reino y de la Iglesia. Los *missi*, enviados en la octava de pascua de 829, recibieron el encargo de informarse cerca de los jurados y del pueblo acerca de los abusos cometidos. Los concilios se reunieron la octava de Pentecostés. Sólo se han conservado las actas del de París, que redactó Jonás de Orleáns. Los dos primeros libros que anteceden a los decretos, los había sin duda redactado ya anteriormente. Aparte de la autocrítica del episcopado hecha por un obispo, contienen un verdadero espejo de los deberes episcopales

en el sentido de la reforma ludoviciana, y explicaciones de principio sobre las jerarquías u órdenes de la cristiandad. La Iglesia, se dice, forma un cuerpo que se divide en dos estamentos, designados aquí como *persona sacerdotalis* y *persona regalis*. Con ello pasa el rey al lado de los laicos, lo cual se subraya aún por la referencia a Gelasio *(gravius pondus sacerdotum)*. Sin embargo, con ello no niega Jonás la ordenación o incardinación de la Iglesia en el reino, puesto que en la introducción ha declarado que la Iglesia ha sido confiada al gobierno y protección de los dos emperadores. El monarca tiene su reino de Dios, no de sus antepasados. Su misión en la Iglesia se designa en el libro segundo como *defensio*.

Con Wala, los padres conciliares de París veían en la involucración de las esferas un mal fundamental, que los apartaba de sus deberes eclesiásticos, es decir, de la convocación de concilios provinciales anuales, siquiera, en este punto, se hubiera dado una constante mejora desde el rey Pipino. Con Wala, los sinodales parisienses urgían también que se suprimiera la capilla palatina como institución híbrida; pero no se halla en las actas ataque alguno al abaciado laical. Los abades laicos debían llevar, como los regulares, una vida honesta. Se reconocía al emperador el derecho de instituir a los dignatarios espirituales, y se le invitaba a poner el mayor cuidado *in bonis pastoribus rectoribusque constituendis*. El mismo cuidado se le recomendaba en escoger a sus colaboradores civiles *(in eligendis adiutoribus vestris et rei publicae ministris)*. Aquí se hace una fina distinción entre la *constitutio* de los magnates eclesiásticos y la *electio* de los civiles por el emperador. Era un eco de las ideas de Wala. Sin embargo, los padres de París se abstuvieron de toda polémica. La cuestión difícil del deslinde de las esferas y de la *libertas episcopalis* se discutiría en otro momento, *suo tempore*. El influjo de Wala se veía sin duda también en la recomendación de instituir escuelas públicas en tres ciudades apropiadas del imperio, puesto que Lotario había creado ya escuelas correspondientes en Italia.

En agosto de 829 celebraron los grandes cortes del imperio en Worms. El episcopado presentó un informe general, que seguía punto por punto los decretos de París. Pero el emperador no entró en absoluto en la *relatio episcoporum*. Suspendió la reforma y fijó por un decreto unilateral una parte de herencia para el príncipe

Carlos, de cinco años a la sazón, hijo de la emperatriz Judit, para el que se destinaron Suabia, Retia, Alsacia y partes de Borgoña como ducado. Este conjunto de tierras no formaba una unidad antigua, como los reinos de Aquitania, Baviera e Italia. Sin embargo, dejó entrever la futura elevación a reino vasallo. Los hijos mayores quedaron evidentemente sorprendidos por el edicto. Al concluir la dieta, Lotario fue mandado a Italia y se dio fin a su corregencia.

La oposición se congregó en Corbie. El abad Wala, de 56 años, representaba el glorioso pasado carolingio, que aparecía en peligro por la suspensión de la reforma y por la unilateral disposición de la herencia. Él dio el santo y seña *pro principe contra principem.* Los conjurados, entre los que se contaban todas las personalidades que hasta entonces llevaran la batuta, aprovecharon para sus fines la campaña contra los bretones que el emperador y su nuevo consejero Bernardo de Barcelona, con desprecio de la semana santa iniciaron el jueves santo, 14 de abril de 830. El golpe de estado tuvo éxito. El emperador tomó de nuevo como corregente a Lotario que había venido a toda prisa de Italia. La emperatriz Judit y sus hermanos fueron encerrados en monasterios, sus partidarios fueron desterrados.

El cambio de gobierno de 829 quedó anulado, pero entre los vencedores estallaron nuevas rivalidades. El abad de Corbie que aspiraba lealmente a proseguir la gran obra de reforma en el reino y en la Iglesia, perdió la dirección de los acontecimientos. Así se llegó a una vuelta completa de las tornas en las cortes de Nimega (octubre de 830) y de Aquisgrán (febrero de 831). Los cabecillas de la conjuración fueron detenidos, Lotario despachado a Italia. La «revolución imperial» de Wala se estrelló en la persona del emperador y en el egoísmo de los grandes.

La autoridad del imperio quedó debilitada por los acontecimientos de 830-831, y se agudizaron los conflictos internos; sin embargo, nada irrevocable sucedió hasta que Ludovico Pío rompió, el año 831, con la *ordinatio* y dividió entre sus tres hijos Pipino, Luis y Carlos su reino aquende los Alpes. La base de este reparto la constituían los reinos de 817 y el ducado de 829. De ahí resultaba una desmembración de la Francia, que Carlomagno había dejado intacta el año 806. Aunque se apeló, para el principio de

la repartición, a Carlomagno —el texto de la *divisio* de 831 se atenía estrictamente a la de 806— se infringía en las disposiciones de ejecución una de las concepciones fundamentales del primer emperador franco. Por la nueva repartición de la herencia no se logró estabilizar la situación. Pronto surgieron nuevos conflictos con Pipino de Aquitania y Luis de Baviera, que ahora se aliaron con Lotario.

A diferencia del golpe de estado de Wala en 830, la rebelión de los hijos en 833 tenía que dirigirse inmediatamente contra el viejo emperador. A la cabeza de la conjura se puso Lotario como segundo emperador, y Lotario logró también meter en danza al papa Gregorio IV como garante de la *Ordinatio*. La base jurídica la ofrecía el derecho a la resistencia fundado en el pensamiento cristiano y germánico. Pues, por la violación de la *ordinatio* y el desheredamiento de Pipino por él proyectado el 832, Ludovico Pío había pecado contra el derecho familiar y real. El fin de la oposición era el restablecimiento de la *ordinatio* y de la corregencia de Lotario, así como la garantía de los derechos hereditarios de Pipino y Luis, cuya parte seguramente se acrecería en relación con la ordenación de 817. El papa veía su misión en un arbitraje entre padres e hijos. En ese sentido, mandó en abril una embajada allende los Alpes.

Ludovico Pío se enteró de la conspiración en febrero de 833. Se trasladó de Aquisgrán a Worms, a fin de prevenir un ataque desde Baviera e Italia, y allí convocó al alto clero y al ejército. Pero el movimiento de rebelión se propagó rápidamente. Lotario marchó sobre Borgoña, donde se le juntaron los arzobispos de Lyón y Bernardo de Vienne. También Wala que, tras la rebelión del rey Luis, moraba de nuevo en Corbie, se decidió, tras larga vacilación, a seguir el mensaje de Lotario. Agobardo escribió un manifiesto defendiendo el derecho de los hijos contra el padre. Los obispos, sin embargo, agrupados en torno al viejo emperador hicieron llegar al papa una áspera resolución. Declaraban improcedente la injerencia papal y le recordaban a Gregorio IV su juramento de fidelidad. El emperador —decían— había modificado la *Ordinatio iuxta rerum opportunitatem*, y esta modificación era irrevocable. El emperador se justificaría ante el papa. Amenazaban finalmente negarle la obediencia. Simultáneamente invitaba el

emperador a sus hijos a que se sometieran. La culpa principal se la echaba a Lotario. Ludovico Pío y sus grandes apelaban a la autoridad coercitiva paterna, al juramento de vasallaje de los hijos y de los grandes.

Las representaciones del bando contrario hicieron vacilar al papa. Wala tuvo que recordarle que sólo él era juez y no podía ser juzgado. La cosa naturalmente sólo era válida para la esfera religiosa; pero, según la interpretación de los conjurados, al violar la *Ordinatio* dada «por inspiración divina», el emperador se había hecho también religiosamente culpable. En su respuesta a los obispos, Gregorio IV insistía en que no intervenía como partidario de Lotario, sino, por propia iniciativa, como mediador de paz. La justificación de su acción deducíala de su oficio eclesiástico, cuya misión especial y alta dignidad subrayaba en el espíritu de Gelasio. Al deber incondicional de obediencia tal como lo entendía el episcopado ludoviciano, oponía el papa la concepción cristiana del juramento de fidelidad que obligaba también a reprochar al emperador los atentados contra la unidad de la Iglesia y del reino. Sobre la *ordinatio* no podría decidir un partido, sino sólo la totalidad, que tiene también derecho a intervenir en las resoluciones unilaterales del emperador. En cuanto a negar la obediencia al papa, ello significaría el cisma.

No cabe duda que los argumentos de la respuesta papal respondían a la legislación imperial anterior a la crisis; pero Ludovico Pío había precisamente abandonado este fundamento. La decisión militar parecía inevitable. Los dos ejércitos se enfrentaron el 24 de junio del 833 junto a Colmar. En esta situación, sin embargo, tuvo lugar la mediación del papa, que acudió al emperador y volvió al campo de los hijos con proposiciones de paz. Ya era tarde. Entretanto, la propaganda de los rebeldes había hecho su efecto, y el ejército de Ludovico Pío se pasó al bando contrario. El viejo emperador se trasladó con la emperatriz al campamento de sus hijos. Gregorio hubo de ver pronto que se había jugado con él y, «lleno de pena», tomó la vuelta de Roma.

Sucedió lo que, resignadamente, había previsto Wala: el viejo emperador quedó reducido a impotencia completa. Los tres hermanos dispusieron por su cuenta del reino por una nueva partición, en que excluía a Carlos, de diez años, que se haría monje

en Prüm. Esta vez se trataba de un reparto real, que iba ligado con una inmediata toma de posesión. Las partes de Pipino y Luis no correspondían a la división de 831, pero fueron más cuantiosas que en 817. Se abandonó la estricta subordinación de los reyes al imperio, pero se mantuvo una floja soberanía imperial. La familia del padre quedó naturalmente en manos de Lotario, que mandó llevar a Ludovico Pío a St.-Médard de Soissons, la emperatriz a Tortona y su hermano Carlos a Prüm.

En octubre juntó Lotario cortes generales del reino en Compiègne. A la cabeza de su consejo estaban aún Hugo, Matfrido y Lamberto, pero ya no Wala y Hilduino, sino Ebo de Reims y Abogardo de Lyón. Todos estaban por la deposición de Ludovico Pío, que era inevitable después de todo lo acontecido, aunque Wala y Hilduino se negaban a reconocerlo. Como no existía precedente para la deposición, había que empezar por crear la base jurídica. Desde hacía casi veinte años la dignidad imperial se había concedido «como mandato divino y ministerio eclesiástico» (Schieffer). Un motivo jurídico para un proceso se daba — así podía concluirse — cuando el emperador negaba las funciones de su ministerio, la realización de la paz y concordia en el mundo cristiano. Si se daba este caso, sólo los obispos, como «representantes natos de la Iglesia», lo podían comprobar. De ahí que, durante las cortes mismas de Compiègne, el episcopado se reunió en la vecina Soissons. La acusación que presentó Ebo de Reims comprendía *sacrilegium*, *homicidium* y *periurium*. Ludovico Pío, al maltratar a sus parientes, habría faltado a la promesa que en 813 hiciera a Carlomagno, y en 818 permitió la muerte de Bernardo. Había trastornado la *ordinatio* y jugado a la ligera con los repartos del reino y los juramentos del pueblo. Profanó el tiempo de cuaresma, infringió las obligaciones contraídas el 830, permitió el perjurio de la emperatriz y condujo el ejército contra cristianos. El emperador confesó haber desempeñado indignamente el cargo de soberano que se le confiara. Entregó al clero una lista de faltas cometidas, depuso las armas y fue vestido de un hábito de penitencia. El fin del proceso era inhabilitar al emperador para su oficio.

El proceso era consecuencia sacada de la idea de *Imperium christianum*, pero la acusación estaba desfigurada por la parcialidad política. Al amontonar puntos de acusación, se quitaba peso

a los argumentos decisivos. No se le podían echar en cara a Ludovico hechos de 814 y 818, por los que de muy atrás había hecho voluntariamente penitencia. Atacable era en el proceso la involucración de la penitencia eclesiástica y de la deposición. Rabano Mauro pone el dedo en los puntos críticos en su *Liber de reverentia filiorum:* la excomunión no puede fundarse en crímenes que el emperador no cometió siquiera, pues el castigo de los reos de alta traición es derecho imperial; la penitencia eclesiástica no puede llevar nunca a la deposición, pues por la penitencia precisamente vuelve el pecador a la comunión de la Iglesia. Rabano eludió el núcleo del problema: el cambio de la *ordinatio* y el desheredamiento de Pipino. Pero sus disquisiciones sobre la penitencia eclesiástica daban en el blanco. Sólo había un medio para incapacitar al emperador: la entrada en un monasterio. Los lotarianos quisieron inducir a ello a Ludovico Pío; pero aquí se negó el viejo emperador, pues no quería tomar una resolución antes de recobrar su libertad personal. Lotario no pudo cumplir esta condición, pues la deposición del padre produjo un cambio de ambiente en el reino. Así, Ludovico Pío siguió prisionero de su hijo mayor.

Esta situación era tanto más insostenible cuanto más se prolongaba. Pipino y Luis no reconocieron la deposición de su padre. La cosa les fue fácil, pues sin daño para sus propios intereses podían eludir las últimas consecuencias del levantamiento de 833. Así a la postre, toda la odiosidad de la rebeldía caía sobre Lotario. A ello se añadió que entre los consejeros de Lotario, Matfrido y Lamberto, estallaron nuevas rivalidades. En balde intentó Wala poner de nuevo en marcha la reforma del reino.

Los secuaces del viejo emperador se agruparon en torno a Luis el Germánico, que, en diciembre de 833, exigió la libertad del padre. Una vez más se cambiaron completamente las tornas. En 834 Lotario fue de nuevo mandado a Italia, a donde lo acompañó Wala con otros magnates eclesiásticos y civiles. Ludovico Pío, después de su solemne restauración en febrero de 835, hizo desde luego destituir a los arzobispos de Reims, Lyón, Vienne y Narbona, especialmente comprometidos, pero se abstuvo de nuevos repartos de la herencia. Buscó la paz con Lotario, paz que, del lado del segundo emperador, defendía particularmente Wala. El abad de Cor-

bie no vería ya la reconciliación de los dos emperadores. El año 836 sucumbió a una peste. Su muerte, aun en el cambio de la situación, fue una grave pérdida más para el reino y la casa de los carolingios. La tragedia del *Imperium christianum* fue en el fondo la tragedia de Wala, pues en el puesto que ocupaba no podía contener la fatalidad, antes al contrario, la aceleraba por su iniciativa: *Virum magnum fuisse constat*, dice de él Leibniz, *sed Catonis fato mala publica acrioribus remediis exasperasse.*

La dotación del hijo menor Carlos siguió siendo el tema capital del viejo emperador. La muerte de Pipino de Aquitania le dejó las manos libres para una nueva regulación de la herencia. El año 839, Ludovico Pío partía en Worms el reino franco entre Lotario y Carlos. Los hijos de Pipino fueron desheredados, Luis el Germánico quedó reducido a Baviera. Con ello no vino la paz, pues se levantaron las partes perjudicadas. Pero la oposición era claramente inferior e inferior tenía que permanecer, mientras Lotario y Carlos siguieran unidos. Con esta esperanza murió Ludovico Pío el 20 de junio de 840 en una isleta del Rin, junto a Ingelheim.

Sección quinta

LA IGLESIA DE OCCIDENTE DESDE LA MUERTE DE LUDOVICO PÍO HASTA EL FIN DE LA ERA CAROLINGIA

Por Eugen Ewig
Profesor de la Universidad de Bonn

XIX. EL REINO FRANCO DESDE LA MUERTE DE LUDOVICO PÍO HASTA LA DEL EMPERADOR LUIS II (840-875)

NUEVAS FUENTES: Para una síntesis general debe citarse aún la antigua ed. de Wattenbach. La nueva edición WATTENBACH-LEVISON 4 trata sólo de Italia y el pontificado desde el tratado de Verdún hasta el final de la época carolingia. *MGDD regum et imperatorum Germaniae e stirpe Carolinorum I* (Luis el Germánico); L. LEVILLAIN, *Recueil des actes de Pépin I.er et Pépin II d'Aquitaine* (París 1926); G. TESSIER, *Recueil des actes de Carles II le Chauve*, I-III (París 1946/55); MGEp, *Nithard und Annales Bertiniani* (cf. § XVIII); *Annales Fuldenses*, rec. KURZE: *SS rer. Germ.; Annales Xantenses*, rec. B. DE SIMSON: SS rer. Germ; REGINO DE PRÜM, *Chronicon*, rec. KURZE: SS rer. Germ.

BIBLIOGRAFÍA: W. SCHLESINGER, *Die Auflösung des Karlsreiches: Karlswerk I* 792-857; E. DÜMMLER, *Gesch. des ostfränkischen Reiches*, 3 t. (Leipzig 1887/88); J. CALMETTE, *L'effondrement d'un empire et la naissance d'une Europe* (París 1941); *Der Vertrag von Verdun 843. Neun Aufsätze zur Begründung der europäischen Völker- und Staatenwelt*, ed. por TH. MAYER (Leipzig 1943); P.E. HÜBINGER, *Der Vertrag von Verdun und sein Rang in der abendländ. Gesch.:* «Düsseldorfer Jahrbuch» 44 (1947) 1-16; F.L. GANSHOF, *Zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Vertrags von Verdun:* DA 12 (1956) 313-330; R. SCHNEIDER, *Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozess des Karlingerreiches im Spiegel der*

Caritas-Terminologie in den Verträgen der karlingischen Teilkönige des 9. Jh. (Lübeck-Hamburg 1964) (= Historische Studien 388); G. TELLENBACH, *Die Entstehung des deutschen Reiches* (Munich [3]1946); R. PARISOT, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens* (843-923) (París 1898); R. POUPARDIN, *Le royaume de Provence sous les Carolingiens* (París 1901); L.M. HARTMANN, *Geschichte Italiens im Mittelalter* III 1, 2 (Gotha 1908, 1911); F. LOT - L. HALPHEN, *Le règne de Charles le Chauve* (sólo hasta 851): BÉH 175 (París 1909); P. ZUMTHOR, *Charles le Chauve* (Estrasburgo 1957); P. CLASSEN, *Die Verträge von Verdun und Coulaines 843 als politische Grundlagen des westfränkischen Reiches:* HZ 196 (1963) 1-35; P.E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jh.*, 2 t. (Darmstadt [2]1960); M. DAVID, *Le serment du sacre du IXe au XVe siècle* (Estrasburgo 1951).

Sobre la Iglesia en las partes del reino: J. SCHUR, *Königtum und Kirche im ostfränkischen Reich* (tesis, Berlín 1931); K. VOIGT, *Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränk. Königtums:* KRA 90/91 (1917).

Sobre el pleito matrimonial de Lotario: E. PERELS, *Propagandatechnik im 9. Jh. Ein Originalaktenstück für Erzbischof Gunthar von Köln:* AUF 15 (1938) 423-425; H. FUHRMANN, *Eine im Original erhaltene Propagandaschrift des Erzbischofs Gunthar von Köln:* ADipl 4 (1958) 1-51; cf. también la bibliografía sobre Nicolás I (cap. 21) e Hincmaro de Reims (cap. 23).

La decisión histórica sobre el futuro del reino franco estaba en manos de Lotario I. El emperador pudiera haberse contentado con la partición de 839 y haber impuesto también, humanamente hablando, esta regulación contra Luis el Germánico. Con ello se le hubieran ahorrado al imperio carolingio las graves conmociones de los años inmediatos. Pero Lotario, que contaba a la sazón 45 años y estaba en la madurez de su edad, no estaba dispuesto a reconocer como socio con los mismos derechos a su hermano Carlos, de 17 años escuetos. Así, emprendió la lucha por la *ordinatio*. En esta lucha sucumbió. El 25 de junio fue derrotado por Luis y Carlos en la sangrienta batalla de Fontenoy junto a Auxerre, de la que dijo más tarde Reginón de Prüm que había quebrantado el poder de los francos. La alta nobleza franca apremió por la conciliación. El 5 de junio de 842 se encontraron los tres hermanos en Mâcon, donde concertaron un armisticio. Tras largas y tenaces negociaciones en Metz y Coblenza, a comienzos de agosto de 843 se firmó el tratado de Verdún. La base de la partición de Verdún

la constituían los reinos de Italia, Baviera y Aquitania. Las restantes tierras del imperio fueron repartidas según el principio de la *aequa portio;* sin embargo, desde el principio hubo de ser cosa averiguada que Lotario, como emperador y *senior* de la casa, recibiría la sede de Aquisgrán. Así surgió el reino medio de Lotario que comprendía los territorios provenzales y borgoñones entre los Alpes, Ródano y Saona, la *Francia media* entre el Rin, el Mosa y el Escalda, y la Frisia. Luis recibió Germania, excepto la Frisia, y, a la izquierda del Rin, los territorios de Maguncia, Worms y Espira con sus ricos dominios.

Los reinos del tratado de Verdún no eran estructuras homogéneas. El hecho se ha destacado mil veces respecto del reino medio de Lotario; pero lo mismo hay que decir de los reinos oriental y occidental. Pues lo nacionalmente relevante no eran aún los grandes grupos lingüísticos, sino las más antiguas comunidades de pueblos y tierras en que se dividía el imperio carolingio. Su fusión en grandes pueblos no era aún un hecho, sino una tarea. El reino oriental poseía una estructura relativamente arcaica, poco aflojada aún por la teocracia carolingia. En distintos sectores cabe comprobar un retroceso de las instituciones carolingias, un proceso de «desfranquización» (Tellenbach). Luis el Germánico y sus sucesores no publicaron capitulares al estilo franco, los *missatica* y la constitución condal se fueron restringiendo y transformando. El episcopado, que en Sajonia estaba aún ocupado en tareas misionales, apareció sin duda como auxiliar de la monarquía, pero no como factor político independiente. Sólo a fines del siglo IX se abrió paso una innovación.

A diferencia del reino oriental, el medio y occidental poseían extensas costas, que, desde la guerra de los hermanos, eran cada vez más el blanco de las piraterías de normandos y sarracenos. La inestabilidad de los dos reinos contrastaba con la relativa estabilidad del de oriente. La salida más difícil era la del reino occidental. En ninguna parte era tan fuerte la posición de la aristocracia franca y del «alto» episcopado como en la Francia y Borgoña occidental, en que las ideas del tiempo de Ludovico Pío conservaban su máxima fuerza. El reino occidental se configuró en las luchas y polémicas entre el rey, los obispos y los grandes seculares. La idea de paz de las capitulares más antiguas fue pasando aquí a unión de paz de los grandes entre sí y del rey con los grandes. Ya

el año 843 tuvo que celebrar Carlos con los grandes el tratado de Coulaines, en que fueron definidos y garantizados por escrito el *honor ecclesiae*, el *honor regis* y el *honor fidelium*. El reino occidental vino a ser una asociación jurídica fundada en la totalidad de los *fideles*. El consenso de los magnates a las capitulares se hizo obligatorio. Carlos trató de compensar la debilitación del derecho real por una nueva exaltación sacra de la realeza. Cuando proyectaba recuperar la Aquitania, se hizo ungir en Orleáns, el año 848, por el arzobispo de Sens. A esta unción siguió otra, el año 869, por el arzobispo de Reims en Metz. Su fin era confirmar las aspiraciones de Carlos al reino de Lotario II. La idea carolingia del imperio y del estado halló expresión profunda en el rico simbolismo del ritual de la coronación. Hincmaro de Reims imprimió el sello a este ritual y le dio forma definitiva en el orden de la coronación de 877. El rey era en adelante un *Christus Domini*, separado de los laicos, ungido como un sacerdote (Schramm). No era, sin embargo, soberano absoluto, pues Hincmaro admitió en la *promissio* del ritual las obligaciones del rey fijadas primeramente en Coulaines, en que el rey reconocía los deberes de su cargo. El *ordo* de 877 permaneció en vigor más de dos siglos, y posteriormente sólo se fue adaptando a las circunstancias, pero no cambió en sus rasgos esenciales. Sirvió de modelo para la forma del ritual de coronación en España, Inglaterra y Alemania.

«Desfranquización» en el este, continuación de la antigua idea carolingia del estado en el oeste, estancamiento en el centro eran los signos de un proceso de individuación, en que, a la verdad, no debe olvidarse que el imperio franco aun en las postrimerías del siglo IX era vigente como una unidad. El tratado puso el sello a la derrota del imperio carolingio; pero se mantuvo la idea de un solo imperio y de un solo pueblo cristiano. Los hermanos no gobernaban estados separados, sino partes de un solo imperio, que ahora estaba representado por el *corpus fratrum*. La vinculación jurídica que de ello resultaba fue sin duda descrita en el tratado de Verdún por las palabras *amicitia, pax* y *mutuum adiutorium*. Consistía en el mutuo derecho de herencia y en una política interna y externa común, que se determinaría para cada caso en las «dietas de los francos», reuniones regulares de los monarcas carolingios. La comunidad de los estados parciales se expresaba

también en las asambleas del episcopado y en las posesiones, derechos y relaciones de la aristocracia del reino que por de pronto abarcaban aún a todo el imperio.

Lotario no enterró inmediatamente en 843 la idea de una supremacía imperial. La situación no se había aún aquietado en occidente. El emperador trataba de aislar diplomáticamente al rey del oeste y renovar su propia supremacía por el rodeo de la Iglesia. Por deseo de Lotario, Drogo de Metz recibió el año 844 el vicariato papal aquende los Alpes con derecho a convocar concilios en los tres reinos, a dirigir los concilios provinciales, a vigilar a todos los obispos y abades y actuar como instancia intermedia en las apelaciones a Roma. Sin embargo, el decreto papal quedó sin efecto, y falló el intento de separar a Luis el Germánico de Carlos el Calvo. Por iniciativa de Luis se reunió en octubre de 844 la dieta de los francos en Diedenhofen. Los tres monarcas carolingios subrayaron en sus declaraciones la idea de la *fraternitas*, ordenaron el restablecimiento de los bienes de la Iglesia y del derecho canónico y amenazaron a la oposición en el reino del oeste con una acción común.

Carlos el Calvo recogió la cosecha de Diedenhofen cuando, en abril de 845, hizo elegir, en lugar de Ebo, por arzobispo de Reims a Hincmaro, monje de St.-Denis. La elección fue hábil En el golpe de Estado de Wala, Hincmaro se mantuvo fiel a Ludovico Pío. También había defendido a su maestro y amigo, Hilduino, abad de St.-Denis, a quien en 842 Lotario traspasó el arzobispado de Colonia y en 842 el cargo de canciller. Así, el nuevo arzobispo de Reims aparecía como el mediador nato entre Carlos y Lotario. Éste hizo de hecho caer a Ebo en 845, pero el año siguiente admitió de nuevo sus quejas, y logró del papa la convocación de un concilio general en Tréveris (846), en que se tratara de nuevo la cuestión de Reims. En febrero de 847, los carolingios se reunían en Meersen en la segunda dieta franca. Después de ésta, Lotario abandonó todo pensamiento de una restauración imperial y en 849 se reconcilió definitivamente en Péronne con Carlos el Calvo. El peligro normando que amenazaba por igual el reino central y el del oeste pudo ser una de las causas de la reconciliación de los hermanos; pero se añadieron otras. Lotario I había envejecido y quería disponer de sus cosas antes de morir. El 850

hizo que el papa coronara emperador a su hijo mayor Luis (II). Para el arreglo de la herencia que proyectaba necesitaba la anuencia de sus hermanos. La tercera dieta franca, que hubo lugar en Meersen el año 851, constituyó el punto culminante de la *fraternitas*. En la capitular común sólo hablaban los hermanos de *un solo* reino de los francos. Cada uno se obliga a no perturbar en adelante por la propaganda y menos por la intervención la soberanía de los otros. El acuerdo se extendió expresamente a las mutuas herencias. El pleito de veinte años parecía definitivamente zanjado. El clero sobre todo puso grandes esperanzas en la dieta de Meersen, pues se preveía un nuevo arreglo de la situación eclesiástica en todo el imperio y la prosecución de la reforma de Ludovico Pío.

A fines de otoño de 855, Lotario dividía sus dominios entre sus tres hijos Luis II, Lotario II y Carlos. El segundo emperador, Luis, hubo de conformarse con Italia, que gobernaba ya desde el 840. Lotario II recibió la *Francia media* con la residencia de Aquisgrán, con las tierras adyacentes de Frisia y Alta Borgoña provincias eclesiásticas de Besançon y Ginebra); Carlos, Borgoña del sur (Lyón-Vienne) y la Provenza. Con este reparto de la herencia, sellaba Lotario la renuncia a la idea de unidad imperial. Después del arreglo hereditario, entró en el monasterio de Prüm, donde murió pocos días después, el 29 de septiembre de 855. El mismo día morían también el papa León IV y Drogo de Metz, capellán mayor imperial y vicario papal allende los Alpes. Hilduino, protocanciller de Lotario, antiguo abad de St.-Denis, entró con su amo en Prüm y salió así de la escena del gran mundo. No sobrevivió mucho tiempo a su señor imperial en Prüm. Así, a par de Lotario desaparecieron los últimos campeones de un *Imperium Francorum*. Ahora tenía que probarse si la *fraternitas* podría sustituir al *Imperium*.

Desde una atalaya posterior, los años desde el tratado de Verdún a la muerte de Lotario aparecen como una pausa en el proceso de la decadencia franca. Lotario I había sido, a par, emperador y *senior* de la dinastía. Su muerte modificó radicalmente esta situación. Su división sacudía el equilibrio de los reinos y complicaba las relaciones de los monarcas parciales. Imperio y seniorado se separaron. *Senior* de la casa era ahora Luis el Germánico. El imperio, que había pasado a Luis II de Italia, perdió

toda autoridad dentro de la familia carolingia. Su influjo, sin embargo, sobre el pontificado se mantuvo.

Entre los cinco monarcas parciales no contaba como socio activo el enfermizo Carlos, el hijo menor de Lotario. En el juego político sólo quedaban los dos tíos y los dos sobrinos Luis II (de Italia) y Lotario II *(Francia media o Lotaringia)*. El más poderoso de entre ellos era sin género de duda Luis el Germánico, por más que, desde el 855, le daba harto quehacer el naciente reino de Moravia. A él se dirigió en 858 una facción de la nobleza francooccidental que, en connivencia con Wenilón, arzobispo de Sens, llamó al *senior* de la casa contra Carlos el Calvo. La situación de Carlos pareció por de pronto desesperada, pero la fidelidad del episcopado de las provincias de Reims y Ruán le salvó finalmente la corona. Luis el Germánico hubo de retirarse el año 859; su fracasada acción quebrantó su prestigio en todo el reino. En un concilio francooccidental-lotaringio celebrado en Metz en mayo de 859 fue vivamente condenado su proceder como una rotura de la *fraternitas* y violación de la unidad eclesiástica. Hincmaro de Reims y Guntaro de Colonia entregaron al rey franco de oriente la carta sinoidal. Luis el Germánico se refugió tras su propio episcopado y contrarrestó por medio de su imperial sobrino una queja ante el papa. Lotario II logró la reconciliación entre los tíos. El 5 de junio de 860, en la dieta franca de Coblenza se restableció la *fraternitas* a base de los decretos de Meersen de 851. El intento del *senior* carolingio de imponer su supremacía en el imperio había fracasado.

Nuevas confusiones trajo consigo el pleito matrimonial de Lotario II. Parece ser que Lotario II se casó por meros motivos políticos con Teutberga, hermana del poderoso dux Hucberto de Transjurania (Ginebra-Lausana-Sitten). Como el matrimonio fue infecundo, pronto se volvió de nuevo a su antigua amante Waldrada, de la que tenía un hijo, Hugo, y una hija, Gisela. Hugo y Gisela habían de legitimarse por un matrimonio con Waldrada, pues en la marcha de la reforma se había impuesto la interpretación eclesiástica de que sólo podían heredar los hijos legítimos de un matrimonio del señor de la casa. El pleito matrimonial se vio por de pronto, los años 858 y 860, ante tribunales lotaringios (de Lorena). La reina Teutberga, tras una confesión forzada, fue

condenada por el episcopado de Lotario II a pública penitencia por incesto. Sin embargo, en otoño de 860, logró huir y refugiarse junto a Carlos el Calvo. Apenas en libertad, apeló a Roma. Entonces envió también Lotario una embajada al papa.

El conflicto matrimonial no tenía sólo, como hemos indicado, una cara religiosa y eclesiástica, sino también lado político. Lotario II podía contar con las simpatías de sus hermanos, que tampoco tenían herederos masculinos, ya que más que en 858-859, les había hecho cesiones territoriales. A los dos tíos creía tenerlos obligados por su mediación de paz de 859-860. Sin embargo, Carlos el Calvo rompió la solidaridad carolingia y apoyó la apelación de Teutberga. La respuesta papal se hacía esperar y Lotario II se resolvió a obrar. Un segundo sínodo de Aquisgrán le autorizó las segundas nupcias. El rey comunicó al papa la resolución y solicitó su autorización. Pero no esperó la decisión papal y ya el año 862 contrajo matrimonio con Waldrada. El rey franco del oeste siguió de parte de Teutberga. Aceptó una propuesta de Hincmaro de Reims y pidió la revisión de la cuestión matrimonial en un sínodo general franco. El papa Nicolás I no intervino en el pleito matrimonial hasta noviembre de 862. Delegó a los obispos Rodoaldo de Porto y Juan de Cervia con el mandato de examinar el asunto en un nuevo concilio, en Metz, en que estarían también representados por dos obispos cada uno los reinos de Luis el Germánico, Carlos el Calvo y Carlos de Provenza. Como Carlos de Provenza murió en enero de 863 y el reparto de su herencia entre los hermanos Luis y Carlos reclamó algún tiempo, no pudo mantenerse la fecha de marzo propuesta primeramente para el concilio. Entretanto, el papa tuvo noticias del segundo matrimonio de Lotario. En una carta invitaba al episcopado franco de la Galia y Germania a que condenaran al rey a pública penitencia. Pero los acontecimientos tomaron por lo pronto un curso totalmente diferente. El concilio se reunió en Metz en junio de 863. Del este y del oeste no aparecieron representantes. Los legados, sobornados por Lotario, dieron a conocer las instrucciones del papa en forma desfigurada. El concilio confirmó la anulación del matrimonio con Teutberga y la legitimidad del contraído con Waldrada. Los arzobispos Guntaro de Colonia y Teutgaudo de Tréveris fueron encargados de llevar al papa los decretos sinodales.

Nicolás I hubo de irritarse terriblemente ante este curso de las cosas; pero, sin duda para evitar complicaciones con el emperador Luis II, tomó con el mayor silencio sus contramedidas. Ambos arzobispos fueron llamados en octubre de 863 a una junta de clérigos y laicos en el Laterano. Allí asestó el papa su gran golpe. No sólo anuló los decretos de Metz, sino que destituyó a los dos arzobispos de Colonia y Tréveris y prohibió la nueva provisión de las sedes sin su consentimiento.

Las decisiones del papa cayeron como un rayo sobre los dos arzobispos que acudieron en son de protesta al emperador; a comienzos de 864 aparecía éste con sus tropas ante Roma. Formalmente Nicolás I se había puesto en una situación indefendible, pues su abrupta acción contra Colonia y Tréveris era irregular desde el punto de vista canónico. Pero la posición moral de los defensores de Lotario era en extremo débil. De ahí que Luis II se abstuviera de medidas de violencia contra el papa, quien tuvo, sin embargo, que admitir en Roma como apocrisario perpetuo a Arsenio de Orta, favorito imperial. Los dos arzobispos siguieron depuestos.

Los dos tíos no contemplaron mano sobre mano la marcha de los acontecimientos. El 9 de febrero se reunieron en Tusey, cerca de Toul, donde confirmaron la *fraternitas* de Coblenza, y en mensaje común exhortaron al sobrino a hacer la paz con la Iglesia. Sin embargo, rechazaron la invitación del papa a un sínodo romano. Era claro que Lotario tenía ahora que someterse al papa: tomó de nuevo a Teutberga y entregó a Waldrada a los legados del papa. Waldrada se escapó y volvió a Lotario II. El juego comenzó de nuevo, pero el papa se mantuvo firme y excomulgó a Waldrada. En mayo de 867 (o en junio de 868) se reunieron otra vez Luis el Germánico y Carlos el Calvo, esta vez en la antigua ciudad real de Metz. No sólo renovaron aquí los decretos de Tusey, sino que acordaron también una eventual repartición de los reinos de los dos sobrinos y la común protección de la Iglesia romana. Los días del imperio y del reino central lotaringio parecían contados. Los reyes del este y oeste, unidos antaño contra las aspiraciones del señor de Aquisgrán y Roma, se coaligaron ahora para repartirse los reinos de Roma (-Pavía) y el de Aquisgrán.

La situación del sobrino parecía desesperada. Lotario II anunció un viaje a Roma. El papa puso sus condiciones: alejamiento de

Waldrada, plenos derechos de Teutberga, elecciones canónicas en Colonia y Tréveris. En este dramático momento se da un giro inesperado: el 13 de noviembre de 867 moría el papa Nicolás I. Su sucesor, Adriano II, era un santo varón. Se esperaba de él una mano más blanda en los grandes asuntos de política eclesiástica. Por mediación de Luis II y de la emperatriz Angilberga, el 1.° de julio de 869 se juntaron en Monte Cassino Lotario y Adriano II, que incluso le dio la comunión, aunque en una forma que equivalía a un juicio de Dios. Un concilio romano, al que acudirían obispos de todos los reinos francos, trataría de nuevo en la primavera de 870 el conjunto de la cuestión. No hubo necesidad de concilio. El 8 de agosto de 869 moría Lotario, a la vuelta de su viaje, en Piacenza.

La muerte del infeliz príncipe ponía fin a un largo conflicto, pero sellaba también el destino de la línea lotárica, que ahora estaba aún representada por el emperador Luis II, también sin hijos. El emperador estaba luchando con los sarracenos al sur de Italia. Antes de que pudiera hacer valer su pretensión a la herencia del hermano, apareció Carlos el Calvo en Metz, donde, el 9 de septiembre de 869, se hizo coronar rey de «Lotaringia». Luis el Germánico, que estaba paralizado por una enfermedad, no entró en liza hasta el 870. En agosto de 870, los dos tíos se repartieron la herencia lotárica en Meersen, de acuerdo con lo convenido en 867. La protesta imperial, apoyada por el papa, quedó sin efecto frente al hecho consumado. Cierto que, en mayo de 872, en negociación personal con la emperatriz Angilberga, Luis el Germánico cedió su parte de Lotaringia al sobrino imperial; pero esta cesión puramente formal, hecha ya sin duda con miras a la sucesión de Italia, no afectaba a la situación real. Al emperador le pareció a la postre más importante el frente de la unidad cristiana al sur de Italia, que el pleito hereditario en su propia casa. Agotó sus fuerzas en la lucha contra los sarracenos, y murió el 12 de agosto de 875. Con él se extinguió la rama masculina de la línea lotárica, en que el imperio se había hecho hereditario. Los reinos francos entraban en nueva fase de su historia.

XX. ESPAÑA Y LAS ISLAS BRITÁNICAS

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre España:* M. DÍAZ Y DÍAZ, *Die spanische Jacobuslegende bei Isidor von Sevilla:* HJ 77 (1958) 467-472; J. PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX* (Madrid 1942); F.R. FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer von Córdoba und das Verhaltnis der Mozaraber zum Islam:* «Gesammelte Aufsätze zur Gesch. Spaniens» 13 (1958) 1-170. A. SÁNCHEZ-CADEIRA, *El regnum-imperium leonés hasta 1037* (Madrid 1951); *Historia de España, VI. España cristiana* (Madrid 1956).

Sobre Inglaterra: E. SHIPLEY DUCKETT, *Alfred the Great* (Chicago 1956).

Sobre Irlanda: E. CURTIS, *A History of Ireland* (Oxford ²1950).

Normandos: W. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich* (799-911): «Heidelberger Abhh. zur mittleren u. neueren Gesch.» 14 (1906); U. NOACK, *Nordische Fruhgesch. u. Wikingerzeit* (Munich-Berlín 1941); L. MUSSET, *Les peuples scandinaves au moyen âge* (París 1951); F. LOT, *La grande invasion normande 856/862;* BÉCh 69 (1908) 5-62; id., *La Loire, l'Aquitaine et la Seine* 862/866; ibid. 76 (1915) 473-510.

Sarracenos (cf. también las monografías sobre los países correspondientes): J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin* (Bibl. Écoles françaises d'Athènes et de Rome» 90 (1904).

El imperio franco representó hasta entrado el siglo IX a la cristiandad occidental. Sus fronteras no abarcaban, cierto, todo el occidente; pero la influencia carolingia alcanzaba, aun bajo Ludovico Pío, a España e Inglaterra. Sólo la crisis del Imperio originó un retroceso del prestigio franco.

Alfonso II de Asturias (791-842), que se había negado a pagar tributo al emir de Córdoba, hubo de defenderse en los años 791-796 de duros ataques islámicos, que pusieron en peligro la existencia de su reino. No tuvo otro remedio que acudir a la amistad de los francos. La alianza franca acreditó su eficacia en los años 797-822. Los avances islámicos remitieron y cesaron, finalmente, del todo. En este tiempo pudieron los francos adelantar sus fronteras más allá de los Pirineos. Fundaron la Marca Hispánica, y una especie de soberanía sobre la Navarra vasca (anexión de Pamplona hacia 796-798). Sin embargo, la dominación franca sobre Pamplona quedó insegura, y en 824 se independizaba Navarra bajo

Iñigo II de la casa de Asturias. Así nacía un nuevo reino cristiano en España, siquiera minúsculo. Pero ya en 828 los cristianos de la remota Mérida pedían auxilio no sólo a los asturianos, sino también a Ludovico Pío en una sublevación contra el emir de Córdoba. Los cristianos de Asturias hubieron de resistir por entonces (823-826/828) una segunda ofensiva islámica, a la que seguiría (839-841) una tercera. Ambas oleadas de guerra santa salpicaron también sobre los francos; pero se abatieron pronto ante los Pirineos y las montañas astures y cántabras. Alfonso II había salvado a Asturias.

Fuentes tardías del siglo IX cuentan que el rey restableció el *ordo gothorum*. Alfonso II reconstruyó la corte de Oviedo después de las destrucciones causadas por las tropas islámicas por los años de 794 y 795. El 791, a ejemplo de los reyes godos, se hizo consagrar rey como primer monarca asturiano. Reorganizó la administración central según el modelo de la corte real de Toledo, e instituyó una administración provincial con *comites* y *iudices*. La *lex Visigothorum* fue de nuevo derecho del reino y la *Collectio Hispana* constituyó la base para la reorganización de la Iglesia. También los comienzos del gran santuario de Santiago se remontan al tiempo de Alfonso II. Es posible que en los años 711-712 reliquias del apóstol que se guardaban en Mérida fueran puestas a salvo en la iglesia de Santa María en Compostela, cerca de la ciudad episcopal de Iria. En la lucha de Asturias por su existencia, Santiago el Mayor fue escogido por patrón de los cristianos, y Alfonso II hizo construir la primera iglesia de Santiago de Compostela.

El rey dejaba a sus sucesores un reino, pequeño aún, pero ya firme, con pretensión a extenderse sobre toda España como sucesor del reino de los godos. La realización de esta pretensión era a la verdad muy remota. «Al-Andalus», el emirato de Córdoba vivía entonces precisamente su «luna de miel» bajo los omeyas Abd al-Rahmán II (822-852) y Muhammad I (852-886). La cultura árabe de Andalucía florecía y fascinaba también a muchos cristianos. Las conversiones al islam se multiplicaban. Los cristianos (mozárabes) gozaban de libertad religiosa, pero sólo como comunidad de *ghetto* tolerada, a la que estaba vedada toda actividad pública. Mientras la religión de los conquistadores, de número

relativamente escaso, podía desenvolverse sin obstáculos, a la Iglesia se le prohibió todo proselitismo. Los intentos de conversión tenían pena de muerte. Los obispos, que necesitaban de la confirmación de los conquistadores, se acomodaron; pero en el clero inferior, en el monacato y en los laicos asomó a fines de los años cuarenta la resistencia contra la creciente asimilación. Entre estos cristianos y muslimes hubo por los años de 850-859 vivas polémicas. Los cristianos decididos no eludían ya discusiones sobre la divinidad de Jesús y el profetismo de Mahoma (Mohammed), sino que más bien las provocaban aun a riesgo de la vida. El episcopado de la provincia de Sevilla condenó su proceder en un concilio celebrado en Córdoba bajo la presidencia del metropolitano Recafredo. Cabeza de la oposición cordobesa, que halló simpatías en la población de Mérida y Toledo, cristiana en su mayoría, fue el presbítero Eulogio, que fue encarcelado por haber dado asilo en casa de su hermana a una doncella de padres musulmanes, pero que había recibido secretamente el bautismo, y, finalmente, después que los toledanos, en un inútil reto, lo eligieron por su metropolitano, fue ejecutado el año 859. Los martirios de Córdoba hallaron eco hasta en el reino franco. Audrado de Sens esperaba una intervención franca bajo el patronato de San Martín de Tours para liberar a la cristiandad española. Carlos el Calvo no estaba a la verdad por parejas esperanzas. Estaba en paz con el emirato. A base de esta paz pidieron y obtuvieron los monjes de St-Germain-des-Prés reliquias de los mártires de Córdoba.

Después del fallo de los francos, los continuadores de la Reconquista fueron los asturianos que, bajo Alfonso III (866-910), pasaron los montes astur-cantábricos y repoblaron la zona desierta creada por Alfonso I (739-757) hasta el Duero como defensa contra los ataques de los emires. Así surgieron como ciudades o castillos Viseu y Lamego, León, Zamora, Simancas y Burgos. Entre los repobladores se hallaban muchos mozárabes del emirato, particularmente toledanos. Por las marcas recién creadas de León y Castilla, que pronto fueron los representantes principales de la Reconquista, se duplicó la extensión del reino. Alfonso III no se contentó con eso, sino que hizo también de la corte centro espiritual del país, semejante en esto a los carolingios. Sin embargo, no puede hablarse de una rama española del renacimiento carolingio,

pues se miraba predominantemente al pasado español gótico. Así se vio claro en la historiografía de la corte, que continuó la de la época gótica, interrumpida hacia el 700, y ponía fuertemente de relieve la continuidad de los reinos de Toledo y de Oviedo. Alfonso III reanudó la política de amistad con Navarra, pero insistió en el reconocimiento de la hegemonía asturiana. Pensó en la adquisición de una *corona imperialis* del tesoro de la abadía de San Martín de Tours, que hubiera dado expresión simbólica a su posición hegemónica. En la carta enviada a la abadía en 906 se llamaba a sí mismo *rex Hispaniae.* No está claro si se atribuía además el título imperial, como expresión de sus pretensiones sobre el conjunto de España.

La ascensión constante de Asturias en el siglo IX no tuvo par en la cristiandad occidental. Inglaterra compartía por este tiempo la suerte del imperio carolingio. La supremacía de los reyes de Mercia alcanzó su punto culminante bajo Offa (757-796) y acabó en 825. Como los carolingios, también los reyes de Mercia convocaban asambleas mixtas de clérigos y laicos, que desde 746 a 816 se reunían regularmente en las sedes reales y regulaban particularmente donaciones de tierras a la Iglesia, pero también cuestiones de orden eclesiástico (derecho y deber de inspección de los obispos, monasterios e iglesias patronales, liturgia y fiestas, matrimonio y moral económica). Offa favoreció el santuario del protomártir bretón Albano de Verulamio, situado en sus dominios. La provincia eclesiástica de Lichfield (788-802), fundada por él, tuvo corta existencia. También falló un intento de su sucesor Cenwulfo (796-821), de trasladar a Londres la metrópoli del sur de Anglia. Canterbury siguió siendo la metrópoli de la gran provincia del sur, que llegaba hasta el Humber. La asimilación de la Iglesia anglosajona a la franca, que se inició bajo Offa por la legación papal de 786-787, hizo nuevos progresos después de muerto Offa. El arzobispo Wulfredo de Canterbury (805-832) introdujo en su catedral la *vita canonica.* La poesía religiosa que había empezado con Caedmon en tiempo de Beda, fue continuada y enriquecida temáticamente por el merciano Cynewulfo en el siglo IX (leyendas, homilías, comentarios bíblicos, poemas litúrgicos). Sin embargo, el esperanzador desenvolvimiento de la Iglesia anglosajona tuvo un fin prematuro con la invasión de los normandos.

El gran tiempo de Mercia había pasado cuando el ataque de los wikingos tocó a Inglaterra. Hacia mediados de siglo subsistían uno al lado de otro cuatro reinos anglosajones independientes: Wessex, Mercia, Nortumbria y Estanglia. Las primeras expediciones de wikingos habían partido a fines del siglo VIII de Noruega, políticamente escindida, pero sólo habían rozado a Inglaterra. La corriente principal de wikingos noruegos se había dirigido a los archipiélagos del mar del Norte y continuó su marcha hacia Escocia e Irlanda. Lindisfarne fue saqueada en 793, Jarrow en 794. Los normandos destruyeron el año 795 el sepulcro y la iglesia de San Columbano el Antiguo, en la isla de Rechru, en 798 la de San Patricio, en Galloway, y en 820 ocuparon la isla de Man. Más adelante aparecieron estados de wikingos en las Órcadas, en las Hébridas y en Irlanda (Dublín), desde donde los noruegos pasaron también a las costas del oeste escocesas y britanas. Pronto siguieron las antiguas vías marítimas de Irlanda a la costa occidental de la Galia y asomaron tempranamente por las desembocaduras del Loira y del Garona. Aquí les salieron al encuentro los daneses.

En Dinamarca, la concentración política había comenzado antes que en Noruega. Al rey Goterico se le había ya opuesto Carlomagno. El rey Horik (ca. 825-854), descendiente de Goterico, se mostró favorable a la misión de Anscario, aunque él permaneció pagano. El año 854 cayó en lucha contra su sobrino Guttorm, y con él se hundió por de pronto el gran reino danés. La evangelización de Escandinavia, que había sido ya gravemente afectada por la destrucción de Hamburgo (845), sufrió con ello un nuevo golpe, al parecer mortal. El arzobispo Anscario, a quien Luis el Germánico había señalado a Brema como sede, continuó hasta su muerte, en 865, su labor misional; pero los pocos puestos misionales que aún subsistían, bajo su sucesor Rimberto, en Dinamarca y Suecia estaban condenados a desaparecer.

Las grandes incursiones de wikingos daneses comenzaron por los años 834-835 y se dirigieron lo mismo a las costas frisio-francas que a las anglosajonas. En Bretaña, Kent estaba especialmente expuesta, pero los wikingos extendieron pronto sus operaciones a Estanglia y Lindsey. La situación se agudizó cuando, hacia 850, determinaron invernar en los territorios de sus operaciones. La crisis alcanzó su punto culminante cuando las distintas

expediciones fueron coordinadas bajo la dirección de Ivar y Halfdan, hijos de Ragnar Lodbrok, y el «gran ejército» se preparó el año 865 para el asalto a Inglaterra. Nortumbria, Estanglia y Mercia fueron cayendo en poder de los daneses, que se asentaron y fundaron reinos propios. Sólo resistió Wessex. Alfredo el Grande (871-899) asumió el gobierno del país al comienzo de la crisis. Casi diez años estuvieron las cosas en el filo de un cuchillo, hasta que, el 879, Alfredo obtuvo junto a Edington la victoria decisiva sobre el rey de los wikingos Guttorm, que, como reconocimiento de su derrota, se hizo bautizar. En la paz de 886 se fijaron las fronteras de ambas partes: Alfredo obtuvo los territorios al sur de la ciudad de Londres; pero al norte del Támesis, sólo el sudoeste del antiguo reino de Mercia, que ahora se convirtió en provincia del reino de Wessex. La reconquista del territorio danés (Danelaw) no empezó hasta el reinado de Eduardo, hijo de Alfredo, después de la victoria de Tettenhall (910).

Tras medio siglo de lucha y de ocupación de extensas partes de Inglaterra por los normandos daneses, reinaba en lo eclesiástico un verdadero caos. La Nortumbria de Beda, Willibrordo y Alcuino no existían ya; pero también en otros territorios habían sido quemadas las catedrales y destruidos los monasterios. Obispos y abades llevaron a menudo durante años vida fugitiva y errante con sus fieles, muchos obispados quedaron vacantes por años y hasta decenios. Cierto que la Iglesia no desapareció ni siquiera en los dominios del Danelaw, y sólo unas pocas sedes episcopales (entre ellas Lindisfarne) fueron de tal forma asoladas, que no pudieran proveerse de nuevo. Los inmigrantes escandinavos paganos pudieron ser poco a poco absorbidos por asimilación; pero la corrupción espiritual y moral era grande, pues por la dispersión de los cabildos y conventos desapareció la minoría que había cuidado de las vocaciones y renovación del clero.

Alfredo el Grande reconoció esta situación deplorable y trató de ponerle remedio. Así llamó a su corte hombres de los territorios menos afectados por las devastaciones: a su amigo y biógrafo Asser de Gales; Waerferth y Plegmundo, que fueron obispos de Worcester y Canterbury respectivamente, de la Mercia oriental; del continente al galofranco Grimbaldo y al viejo-sajón Juan, al que encomendó la abadía de Ahtelney, su «St.-Denis».

El rey, que sentía como deficiencia no haber recibido en su juventud instrucción en las Artes liberales ni en teología, hizo traducir al sajón textos fundamentales de la literatura cristiana: la *Regula pastoralis* y los *Dialogi*, de Gregorio Magno; *De consolatione philosophiae*, de Boecio; los *Soliloquia*, de Agustín, que se habían ampliado en una antología sobre la inmortalidad del alma; finalmente los escritos históricos de Orosio *(Adversus paganos)* y Beda *(Historia ecclesiastica)*. En el prólogo de su código de derecho, Alfredo hacía referencia a la ley judía y cristiana. A base de Beda y de otras fuentes nació la *Anglo-Saxon Chronicle*, una historia de Gran Bretaña desde César a Alfredo en lengua sajona. Lo que aquí se insinúa por la concepción fundamental —la aspiración a una hegemonía imperial en Gran Bretaña— lo dijo luego Asser *expressis verbis* en su biografía latina del rey.

Alfredo el Grande, por la obra literaria de su corte, en la que, a semejanza de Alfonso Magno de Asturias, tomaba personalmente parte, vino a ser el fundador de la prosa literaria sajona. Con sus traducciones miraba el rey a la juventud libre de su país, que en lo futuro había de aprender en las escuelas a leer y escribir en la lengua nacional. Al clero se dejó la superior formación latina. Sin embargo, en este campo la corte de Wessex no produjo obra alguna, y aquí se echan de ver sus límites. En Wessex no se llevó a cabo una reforma general, espiritual y eclesiástica, como bajo Carlomagno, pues faltaban hasta las condiciones externas en una época no curada aún de duras luchas.

Los percances del reino de los francos no iban a la zaga de las pruebas de Gran Bretaña e Irlanda, sobre todo porque los carolingios tenían que defenderse, además, de los sarracenos que, a la manera de los wikingos, actuaban como bandas de piratas y dirigían sus ataques a los territorios de las desembocaduras de los grandes ríos. Los wikingos que merodeaban por Francia eran, por lo general, como los normandos que operaban en Inglaterra, de origen danés. Entre las acciones en el reino franco y en Bretaña hubo incluso a menudo efectos recíprocos: las bandas saqueadoras se concentraban en cada caso en lugares de mínima resistencia. El primer blanco de los wikingos daneses en el continente fue Frisia. De 834 a 837, Dorestad fue saqueada anualmente. Después de breve pausa, que se debió a las últimas medidas eficaces de defensa de Lu-

dovico Pío, el 841 se iniciaron nuevas razzias durante la guerra entre los hermanos francos. Lotario I traspasó al danés Rorico el condado de Zeelandia y lo hizo así «vigía» de las desembocaduras del Mosa y del Escalda. El mismo año se presentó otra banda de daneses en la desembocadura del Sena y pegó fuego a Ruán. El 842 le tocó el turno a Quentovic, el mercado de tránsito más importante desde Inglaterra y para Inglaterra. Los daneses se fijaron el año 845 en la desembocadura del Sena, en 846 en la del Loira, de donde arrojaron a una banda noruega que ya en 843 había destruido a Nantes. En 848 ardía Burdeos. Un anillo de hierro cercaba las costas francesas del Rin al Garona.

La defensa franca falló por de pronto completamente. Después del tratado de Verdún, Lotario I no logró desentenderse de su incómodo vasallo danés de Zeelandia. Dorestad, la más importante plaza de comercio con Escandinavia, se arruinó en estas luchas (séptimo y último saqueo, el año 863). Rorico fundó un señorío frisio-danés, que, a su muerte, pasó a su compatriota y pariente (?) Gotfrido.

La Francia del oeste sufrió por los años de 856-862 una gran invasión que partió de la desembocadura del Sena. París, que ya había sido saqueada en 843, fue tomada reiteradamente en 856 y 861. La invasión se dirigió primero a las tierras entre el Loira y el Sena, luego a la cuenca del Somme, en que se dejó sentir más, pues esta región había acogido a los fugitivos del Sena. Las grandes abadías carolingias: St.-Wandrille, St.-Riquier, St.-Bertin y St.-Omer fueron reducidas a cenizas. Sólo con ayuda de un grupo normando mercenario logró finalmente Carlos el Calvo cambiar la situación.

Entretanto, sin embargo, otros grupos normandos que volvían de una travesía por el Mediterráneo, se arrojaron sobre el territorio entre el Loira y el Garona, y en los años 862-866 penetraron profundamente en el interior (Orleáns, Clermont). Particularmente castigada fue Aquitania, donde fueron abandonadas muchas sedes episcopales que permanecieron vacantes por mucho tiempo, entre ellas la metrópoli de Burdeos. Por el Loira tuvieron los francos mejor fortuna bajo el mando de Roberto el Bravo, antepasado de los Capetos. Carlos el Calvo, por el edicto de Pîtres (864), ordenó la construcción de castillos por el país, y creó las marcas del

Sena y del Loira. Al endurecerse la resistencia franca, los normandos regresaron a Inglaterra, y el reino franco gozó su buen decenio de paz.

La última y más dura prueba para los reinos carolingios comenzó cuando, tras la victoria de Alfredo el Grande, una riada de normandos con mujeres e hijos cayó de nuevo de Inglaterra sobre el continente. El empuje principal del «gran ejército» (879-891) se dirigió por de pronto a los territorios en el Rin y el Somme. El 879 el gran ejército se corrió hasta el Escalda. El año 880 sufrieron también los sajones una grave derrota, y hacia fines del año 881 la masa principal normanda avanzó Mosa arriba hasta Lieja, Maestricht y Aquisgrán. De allí marchó hacia el Rin, destruyó Colonia, Andernach y Coblenza, pero torció el camino Mosela arriba ante la noticia de los preparativos del rey oriental franco en el territorio de Maguncia. A comienzos del 882 Tréveris yacía en ruinas. La resistencia del conde Adalardo y de Wala de Metz junto a Remich movió a los normandos a dar marcha atrás hacia el Mosa medio. El 885 trasladaron el centro de gravedad de su ataque hacia París. Carlos III compró su retirada, ofreciéndoles para el invierno de 886-887 cuarteles en Borgoña, con lo que entregaba al pillaje una tierra hasta entonces intacta. Sólo la victoria de Arnulfo, rey oriental franco, junto a Lovaina en noviembre de 891 inició un viraje y obligó a los grupos principales a retirarse a Inglaterra. De aquí pasó de nuevo por los años 896-897 un grupo al continente, cuyo caudillo Rollón vino a ser el fundador de Normandía.

En sus correrías de 859-862 los normandos penetraron profundamente en el Mediterráneo. El año 860 saquearon a Nimes, Arles y Valence, el 861 a Pisa y Fiésole. Sin embargo, el Mediterráneo siguió siendo dominio de los sarracenos, que, saliendo de España y África (Túnez-Cairuán), tenían aterrorizados a los países cristianos. Sus primeras expediciones se dirigieron contra el imperio griego. Comenzaron por un golpe afortunado de los sarracenos españoles que, el año 825, ocuparon Creta. El 827 comenzó el ataque organizado oficialmente de los aglabidas de Túnez sobre Sicilia. La lucha por Sicilia se prolongó durante medio siglo. El primer triunfo de los muslimes fue la conquista de Palermo el año 831. Messina cayó en 843; pero la antigua capital siciliana, Siracusa, resistió hasta 878. Palermo fue la sede de la adminis-

tración arábiga. Taormina resistió como último baluarte griego, aunque aislado, hasta 902.

Ya antes de finalizar la guerra de Sicilia, bandas sarracenas pasaron al sur de Italia, primero como mercenarios de los estados cristianos en lucha unos con otros. Luchas internas debilitaron desde 839 el principado longobardo de Benevento, y condujeron por los años de 847 y 858 a la desmembración de los ducados de Salerno y Capua. Durante estos trastornos, los muslimes ocuparon Bari y poco después Tarento. Naves sarracenas aparecieron en 840 ante Ancona, en 846 ante Ostia. El sorprendente avance hasta Roma no tuvo consecuencias, y un segundo ataque a la capital de la cristiandad fue victoriosamente repelido. Sin embargo, por el mismo tiempo surgió un estado sarraceno en la Apulia, con capital en Bari. El emperador y el papa lograron estabilizar la situación en el centro de Italia; pero, en el sur, todos los esfuerzos de Luis II se estrellaron a la postre en la desunión de sus principados. Los sarracenos se asentaron junto al Garellano, entre Capua y Gaeta, desde donde devastaban ahora a Italia central y el estado de la Iglesia. El 882 destruyeron Monte Cassino. Como bajo el asalto de los wikingos a Inglaterra y Aquitania, así ahora quedaron desiertos muchos obispados y abadías en el centro y sur de Italia. Ayuda eficaz sólo la prestaron los griegos, que, bajo el notable general Nicéforo Focas, recuperaron a Calabria en los años ochenta y conquistaron las partes de Apulia y Lucania ocupadas por los árabes. En Italia central los cristianos se unieron finalmente bajo la dirección del papa en una liga que liberó el país por la decisiva victoria obtenida junto al Garellano el año 915.

Mientras sarracenos de África probaban el centro y sur de Italia, los de España operaban en las costas galas y de Italia superior. Correrías mayores se iniciaron también aquí hacia el 840; pero las piraterías no representaron una amenaza seria hasta fines de los años ochenta, cuando las bandas establecieron puntos fijos de apoyo en la Camargue. En los años noventa, los sarracenos levantaron La Garde-Freinet, su más célebre fortaleza, en el obispado de Fréjus. Desde aquí devastaban la Provenza y el territorio de Génova, se apoderaron de los pasos de los Alpes y extendieron sus incursiones hasta el Valais y San Gall. Las desgracias de los territorios visitados por ellos no alcanzaron su punto culminante

hasta los años veinte del siglo X. También aquí se arruinaron enteramente muchas iglesias y monasterios. Obispados de las provincias de Aix, Embrun y Arles permanecieron vacantes durante decenios.

En la segunda mitad del siglo IX, sólo se vieron libres de las duras devastaciones de normandos y sarracenos la Italia del norte, el reino franco oriental y el sur de Lorena; pero también estos territorios habían de ser víctimas de los húngaros que irrumpieron en el mundo occidental en el siglo X. De este modo la tormenta de sarracenos, normandos y húngaros asoló casi todo el occidente romanogermánico, siquiera no todos los países fueran por igual castigados. Las tierras interiores hubieron, naturalmente, de sufrir menos que las provincias costeras y fronterizas. Pero también en los países expuestos inmediatamente al asalto hubo diferencias debidas a la eficacia de la defensa. Así, la situación inicial para la restauración fue distinta en cada caso, cuando amainó la gran tormenta. La distinta situación inicial condujo a un desplazamiento de los centros de gravedad políticos y culturales dentro de occidente. Sin embargo, otra circunstancia fue aún de mayor alcance para el futuro. Mientras en el sur de Europa permanecieron estrictamente separados el mundo cristiano y el islámico y, por consiguiente, la irrupción sarracena sólo tuvo efectos destructivos, en el norte se llegó finalmente a una simbiosis con los normandos que se abrieron a la civilización cristiana. Situación semejante se dio en Centroeuropa, pues los misioneros hallaron pronto entrada también en Hungría. Los hombres y poderes que conservaron la substancia de la civilización romanogermánica en los tiempos catastróficos de fines del siglo IX y comienzos del X, prepararon entre duras pruebas la incorporación de Escandinavia y la Europa centro-oriental al mundo de occidente.

XXI. EL PONTIFICADO Y OCCIDENTE DESDE LA MUERTE DE LUDOVICO PÍO HASTA LA DE LUIS II (840-875)

NUEVAS FUENTES: WATTENBACH-LEVISON 4 (extensa bibl. gen.); LP, *Papsturkunden und -regesten* (Jaffé y Kehr) cf. bibl. gen. I, 5; MGEp VI y VII (Nicolás I, Adriano II, Juan VIII, Anast. Bibl.); *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma:* MGSS III 719-722. Cf. también §§ XIX y XXIII.

Sobre la misión eslava: F. GRIVEC, *Konstantin und Method, Lehrer der Slawen* (Wiesbaden 1960); *Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slawenapostel Kyrillos und Methodius nach den Pannonischen Legenden und der Clemensvita... Übersetzt, eingeleitet und erklärt von* J. BUJNOCH: *Slawische Geschichtsschreiber,* ed. por G. STÖKL 1 (Graz 1958); H. LOEWE, *Der Streit um Mehodius. Quellen zu den nationalkirchlichen Bestrebungen in Mähren u. Pannonien im 9. Jh.:* «Kölner Hefte für den akademischen Unterricht, Historische Reihe» 2 (1948) (con bibl.); F. DVORNIK, *The Slavs. Their Early History and Civilization* (Boston 1956); id., *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (París 1926); id., *La lutte entre Byzance et Rome à propos d'Illyricum au IXe siècle:* Mélanges Diehl I (1930); id., *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (1933); P. DUTHILLEUL, *L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode* (Tournai 1963); F. ZAGIBA, *Neue Probleme der kyrillomethodianischen Forschung:* OstKSt 11 (Wurzburgo 1962); id., *Das abendländische Bildungswesen bei den Slawen im 8./9. Jh.:* «Jb. für altbayr. KG» (1962) 15-44; id., *Die bayrische Slawenmission und ihre Fortsetzung durch Kyrill und Method:* «Jb. für Gesch. Osteuropas» 9 (1961) 1-56 247-276; K. BOSL, *Der Eintritt Böhmens in den westlichen Kulturkreis im Licht der Missionsgeschichte: Collegium Carolinum I, Böhmen und Bayern* (Munich 1957) 43-64; W. FRITZE (cf. § XI); *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slawen.* Hrsg. im Auftrag der Goerres-Ges. von M. HELLMANN, R. OLESCH, B. STASIEWSKI u. F. ZAGIBA (Colonia 1964) (con art. de BOSL, BURR, DVORNIK, GRIVEC, HELLMANN, KNICZSA, SÓS, ZAGIBA, etc. Además, la síntesis de LOEWE en: WATTENBACH-LEVISON 4, 471, núms. 337, 338, 339.

BIBLIOGRAFÍA: DÖLGER (cf. § X); OHNSORGE (cf. § X); A. HENGGELER, *Die Salbungen und Krönungen des Königs und Kaisers Ludwig II.* (tesis, Friburgo, Suiza 1934); A. LAPÔTRE, *De Anastasio bibliothecario sedis apostolicae* (París 1885); E. PERELS, *Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius* (Berlín 1920); N. ERTL, *Briefdiktatoren frühmittelalterlicher Papstbriefe* (Anast. Bibl.): AUF 15 (1938) 56-132; J. HALLER, *Nikolaus I. und Pseudo-Isidor* (Stuttgart 1936); K. BRANDI, *Ravenna und Rom:* AUF 9 (1926) 1-38; H. FUHRMANN, *Nikolaus I. und die Absetzung des Erzbischof Johann von Ravenna:* ZSavRGkan 44 (1958) 353-358.

La historia de la Iglesia romana alcanzó en el siglo IX un punto culminante en los pontificados de Nicolás I (858-867), Adriano II (867-872) y Juan VIII (872-882). En las relaciones entre el pontificado y el imperio se iniciaron cambios fundamentales, debidos primero a la división de Verdún y, más tarde, a la extinción de la rama masculina en la línea imperial lotárica.

La soberanía del emperador sobre el estado de la Iglesia, cuya base era la *Constitutio Romana* de 824, siguió inmutada. En vano

se buscaba en Roma aflojar la dominación imperial. Cuando, en 844, amenazaba en Roma una doble elección, Sergio II fue consagrado antes de la confirmación imperial; pero Lotario I envió a su capellán mayor Drogo de Metz y a su hijo con gran séquito, y Drogo insistió en que se examinaran los hechos en un concilio. En adelante, la elección papal había de hacerse por una *iussio* imperial y en presencia de los *missi* del emperador. Este modo no fue observado en 847 so pretexto del peligro sarraceno, pero en lo sucesivo fue norma seguida. El consenso imperial fue incluso anotado en las biografías oficiales de los papas del *Liber Pontificalis*. También dentro de Roma se hacía sentir la autoridad imperial. El amurallamiento de la *Civitas Leonina* fue ordenada por Lotario el 846 y ejecutada por León IV los años 848-852.

Luis II se inmiscuyó en la elección del papa en medida mayor que Lotario I. El año 855 quisieron sus *missi* elevar a la dignidad pontificia al cardenal presbítero Anastasio *(bibliothecarius)*, hombre cultísimo, pero a quien depusiera León IV. El intento franco falló, pues Anastasio, por haber sido depuesto por el difunto papa, no era grato ni aun a los sectores romanos dispuestos a la componenda. La elección de Nicolás I hubo lugar en presencia del emperador. Adriano II no fue candidato imperial, pero fue elevado con miras a una reconciliación con Luis II. Sobre la elección de Juan VIII no hay noticias precisas.

Un cambio de gran importancia se inició por el enlace que el tratado de Verdún estableció entre el nombramiento del emperador y la coronación del mismo por el papa. Al deshacerse la «monarquía franca» y pasar el emperador a ser un soberano parcial como los otros, el protectorado sobre Roma fue el único signo que distinguía aún al emperador de los reyes. La sanción de la línea imperial carolingia por el papa adquirió así crecida importancia. El hijo mayor de Lotario, Luis II, en 844 fue coronado rey de Italia por Sergio II y el 850 coemperador, por León IV. Como Lotario, a diferencia de sus antecesores, no se coronó a sí mismo, la coronación romana adquirió efecto de perfeccionamiento. Nicolás I vio ya en ella el elemento jurídico decisivo. En una discusión polémica con los griegos en 871 Luis invocó su señorío sobre Roma y su consagración por el papa. De este modo, la coronación imperial por manos del papa vino a ser un factor constitutivo de

la elevación imperial en occidente, siquiera sólo tuviera históricamente efecto después de la extinción de la línea lotárica.

En la política franca papas y emperadores fueron de la mano hasta que estalló la desavenencia con ocasión del pleito matrimonial de Lotario. Lo mismo que otras grandes ordenaciones del reino, también el tratado de Verdún parece haber sido enviado a Roma. Sergio II otorgó a Drogo de Metz el vicariato papal. León IV apoyó igualmente la política imperial. Benedicto III sancionó el arreglo del emperador con Reims. Después de la muerte de Lotario I medió en el pleito de la herencia de los hijos del emperador.

Un campo de interés común para papas y emperadores era desde Carlomagno el sur de Italia. Aquí acaecieron grandes cambios, desde que en el conflicto entre Benevento y Nápoles (834-839) y en las luchas dinásticas beneventanas (839-847) fueron empleados mercenarios sarracenos que acabaron fundando el sultanato de Bari. Los carolingios estaban por este tiempo paralizados por sus polémicas de herencia. Así, hubo de partir de los griegos la iniciativa de formar un frente único cristiano. Por los años 839, 842 y 843-844 negociaron con los emperadores de occidente sobre una alianza contra los sarracenos, que se afianzaría por el matrimonio de una princesa griega con Luis II, hijo de Lotario. Aunque Lotario I acogió amistosamente estas ofertas, falló la realización. Los francos no se movieron hasta que los sarracenos cayeron sobre Roma el año 846. El 847 arrojó Luis II a los sarracenos de la ciudad de Benevento, y procuró una paz entre los dos pretendientes al trono longobardo, paz que llevó a la definitiva división del principado en los ducados de Benevento y Salerno. Pero los árabes se afianzaron en extensas partes del sur de Italia, y más adelante también Capua se desprendió de Salerno como tercer principado longobardo. Reiteradas intervenciones francas en los años 852, 860 y 863 sólo lograron éxitos parciales. Hasta 866 no logró Luis II poner orden en el sur de Italia y establecer un frente único cristiano. Por los años 867-868 entabló nuevas negociaciones de alianza con los bizantinos, que acabaron el 871 con nuevas desavenencias. Sin embargo, en febrero de este año pudo Luis II tomar a Bari. El hijo de Lotario estaba en el apogeo de su gloria y poder, cuando una conjuración de los príncipes suditálicos puso de nuevo en tela de juicio todos los éxitos logrados. El 31 de agosto co-

gieron los conjurados prisionero al emperador en Benevento y no lo pusieron en libertad hasta el 17 de septiembre, después que juró no tomar venganza. Los sarracenos, desde Tarento, cayeron de nuevo como una inundación sobre los principados suditálicos. De Salerno y Capua salieron solicitudes de ayuda al emperador, que liberó a las dos ciudades el año 873. Pero Benevento y Nápoles siguieron hostiles entre sí. El duque de Benevento pidió y obtuvo ayuda de los griegos. El 873 reconoció la soberanía del emperador oriental Basilio I, al que los longobardos entregaron también a Bari. La fuerza de Luis II estaba quebrantada. En otoño de 873 abandonó el sur de Italia, y el 12 de agosto de 875 murió. En la lucha contra los sarracenos, los griegos ocuparon el lugar de los francos como potencia principal.

En la política del sur de Italia los papas se mantuvieron firmes al lado de Luis II. Apoyaron señaladamente los esfuerzos francos para formar un frente único cristiano, aunque permanecieron desconfiados respecto de los griegos. En cambio, fuente de desavenencias entre el emperador y el papa fue el pleito matrimonial de Lotario, cuando a fines de 863 Nicolás I casó las actas del concilio de Metz y destituyó a los arzobispos de Tréveris y Colonia. Luis II reforzó su vigilancia sobre el estado de la Iglesia, pero se abstuvo de una solución violenta de la crisis, a pesar de que los griegos, en 867, en el apogeo del conflicto de Focio, le sugirieron la deposición del papa. Por su parte, Nicolás I se abstuvo de toda injerencia en la esfera civil. Se mantuvo en el terreno de la doctrina gelasiana de las dos potestades, que en 829 había despertado a nueva vida por obra del episcopado franco. Cierto que Nicolás I entendió la coronación imperial como derecho autónomo de la Iglesia romana y dio así «pleno poder a la autoridad papal junto a la legitimidad hereditaria como fuente de poder imperial» (Knabe), pero reconoció al emperador como a su señor temporal y no pretendió la *potestas in temporalibus*.

La muerte de Nicolás I, el 13 de noviembre de 867, acabó con la crisis en las relaciones entre emperador y papa. La estrecha colaboración se restableció bajo Adriano II, que el 872 dispensó a Luis II de su juramento sobre los rebeldes del sur de Italia, y lo ungió de nuevo emperador para reparar la ignominia de su cautividad en Benevento. También en la cuestión de la herencia

lotárica apoyó Adriano a su amo imperial. Sólo en un punto divergían las miras del emperador y el papa: mientras Luis II quería para sucesor suyo a Luis el Germánico o al hijo mayor de éste, Carlomán, en la corte papal se pensaba en la sucesión de Carlos el Calvo.

El imperio no representaba ya después de 840 y sobre todo después de 855 al reino franco, pero el reino franco seguía formando el núcleo de la cristiandad occidental y siguió siendo como tal el verdadero campo de acción de los papas. La intensidad de las relaciones de Roma con los reinos menores no francos fue escasa. No hay noticias sobre contactos con Irlanda. Al desprenderse la Bretaña del reino franco se erigió contra la voluntad de los papas la provincia eclesiástica bretona de Dol. Cuando Asturias se fortaleció bajo Alfonso III, Juan VIII aprobó tal vez el año 876 la elevación de Oviedo a metrópoli eclesiástica, ordenó la consagración de Santiago de Compostela y la celebración de un concilio español[1]. Las viejas vinculaciones entre Inglaterra y Roma no se interrumpieron, pero se resintieron bajo la tormenta normanda. Se han conservado cartas pontificias a los arzobispos de Canterbury y York, de hacia 874, a Canterbury de 878 y 891-896. Proceden de un tiempo en que Wessex había superado la crisis y la situación se afirmaba de nuevo, lentamente, al sur de Inglaterra. Hacia el 875, Burgredo de Mercia se retiró a la ciudad de los apóstoles, perdido que hubo su reino en lucha con los daneses. El rey Etelwulfo de Wessex (839-858) había ya mandado en 835 a su hijo Alfredo a Roma, donde León IV distinguió al muchacho con el consulado honorario. Alfredo acompañó a su padre, cuando éste, dos años después, apremiado por la necesidad normanda, emprendió una peregrinación a los sepulcros de los apóstoles. El año 884, el papa Marino I, a ruegos de Alfredo el Grande, eximió de tributos y gabelas a la *Schola saxonum* de San Pedro. Sin embargo, en la gran masa de documentos y cartas pontificias apenas si pesan las piezas con destino a Inglaterra y España. La organización del primado de jurisdicción papal se realizó dentro del imperio occidental. Indicios se dieron ya bajo León IV (847-855); pero no se desenvolvieron hasta Nicolás I.

1. La carta correspondiente de Juan VIII es probablemente apócrifa *Wattenbach-Levison* 4, 454, n.º 291.

Dentro del estado de la Iglesia, Ravena, la antigua corte de los césares, de los reyes godos y de los exarcas, formaba un contrapolo con Roma. La capital de las provincias de Emilia y Flaminia perteneció tal vez originariamente a la provincia eclesiástica de Roma; en todo caso, en los siglos V y VI, estuvo en más estrecha dependencia de Roma que otras metrópolis eclesiásticas. En la era bizantina, los ravenatas trataron de echarse de encima esta dependencia. El año 666, durante la controversia monotelita, el emperador Constante II les otorgó privilegio de autocefalia, al que hubieron, sin embargo, de renunciar al concluirse la paz eclesiástica de 680-682. Los metropolitas de Ravena fueron de nuevo consagrados, como antes, en Roma, pero gozaron de mayor libertad en el gobierno de su provincia eclesiástica. Cuando los francos intervinieron en Italia, trataron de fundar con ayuda de los carolingios un estado eclesiástico propio. No lo consiguieron, pero desde entonces se agudizaron las antiguas rivalidades por «la nueva envidia política... respecto a posesiones y derechos territoriales en la Romagna y en la Pentápolis» (Brandi). Bajo León IV estalló el conflicto, pues el exarca, bajo el dux Jorge, hermano del arzobispo Juan, era políticamente casi autónomo, y el arzobispo usurpaba bienes de la Iglesia romana. La cuestión fue arreglada en un sínodo que el papa celebró en Ravena en presencia del emperador. El pleito se encendió otra vez en 861. Nicolás I citó al arzobispo a Roma. Lo excomulgó en marzo de 861 y seguidamente se presentó en Ravena. El arzobispo Juan se sometió en el sínodo romano de noviembre. Hubo de obligarse a venir en adelante cada dos años a Roma, a no consagrar a sus sufragáneos hasta recibir la aprobación papal y a no impedir más los viajes de éstos a Roma. «Si la sumisión de 862 (= 861 según las últimas investigaciones) se limitaba a renunciar a la autocefalia..., en esta segunda grave derrota se extendió, de acuerdo con el espíritu del siglo IX, sobre todo a los obispos sufragáneos, cuya dependencia de Ravena se aflojó, reforzándose, en cambio, la de Roma» (Brandi).

Brandi pensó que Roma «ensayó primeramente en Ravena su superioridad y las formas de sumisión». Ello ha de entenderse *cum grano salis*, pues los supuestos canónicos para la jurisdicción papal sobre Ravena y sobre las metrópolis francas eran distintas.

En el caso de Ravena podía apelarse a un derecho histórico. En el de los francos había que referirse al derecho inalienable del primado de Pedro. Pues un régimen central de la Iglesia, tal como aspiró a realizarlo Nicolás I, no lo conocía el antiguo derecho eclesiástico; como sistema sólo fue desarrollado por el Pseudo-Isidoro (cf. § XXII). A decir verdad, el lazo entre las iglesias metropolitanas y Roma fue reforzado en occidente por la introducción del palio arzobispal, y ya antes del Pseudo-Isidoro corrían ideas sobre los efectos jurídicos del primado pontificio, que apenas se distinguen de algunas tesis fundamentales de las falsas decretales: ... *Sunt qui Gallicanos canones aut aliarum regionum putent non recipiendos, eo quod legati Romani seu imperatoris in eorum constitutione non interfuerint*, dice Agobardo de Lyón en su tratado *De dispensatione rerum ecclesiasticarum*[2]. Si de este texto se borraba la mención del emperador, lo que era obvio, se tenía la tesis del Pseudo-Isidoro de que todos los decretos conciliares necesitaban de la autorización romana.

La verificación del momento en que las falsas decretales fueron conocidas en Roma resulta difícil por el hecho de que hay que contar con transiciones fluidas de ideas de esta especie. El terminus *ad quem* lo ofrece una carta papal al episcopado franco occidental de enero de 865, que contiene claras alusiones al Pseudo-Isidoro. Pero como Nicolás I nota en ella que la Iglesia romana venera las cartas de los papas, aun las falsificadas, *penes se in suis archivis et vetustis rite monumentis recondita veneratur*[3], sospechó Hauck que las falsificaciones se hallaban ya desde algún tiempo atrás en Roma. Haller creyó poder demostrar las primeras huellas de una utilización por León IV. No está excluido que la oposición de Reims contra Hincmaro llevara en 853 a Roma las falsificaciones; pero la carta a este propósito del papa a Hincmaro no contenía una alusión clara al Pseudo-Isidoro. Debe, pues, quedar abierta la cuestión de si Nicolás I conocía la falsificación, cuando en 863 depuso a los arzobispos de Colonia y Tréveris. Más probable es la suposición de que Rotado de Soissons llevara a Roma el Corpus pseudo-isidoriano. Rotado pertenecía a los obispos de la provincia de Reims, que se habían comprometido con el depuesto

2. PL 104, 241 A/B. Cf. FOURNIER-LE BRAS 124ss.
3. MGEp VI 394.

arzobispo Ebo, durante su transitoria restitución por obra de Lotario I el año 841. El conflicto abierto con Hincmaro estalló el 861, cuando Hincmaro exigió la reposición de un clérigo depuesto por Rotado, una vez hecha penitencia. El arzobispo hizo excomulgar en un concilio provincial al sufragáneo rebelde. Rotado apeló a Roma, pero luego se sometió a un tribunal episcopal que lo depuso y condenó a prisión conventual. El asunto, sin embargo, fue llevado ante el papa, y en otoño de 863 Nicolás I exigió con un ultimatúm que Rotado fuera enviado a Roma. En enero de 865, en un concilio romano, levantó la deposición. El proceso se desarrolló punto por punto según las reglas de las falsas decretales, a que luego aludió Nicolás en su carta a Hincmaro.

En balde apuntó Hincmaro a que, según el vigente derecho canónico, el papa podía desde luego recibir una apelación, pero debía devolver la causa a un tribunal episcopal. El arzobispo, y el rey, que había estado igualmente contra Rotado, acataron el juicio de Roma. Por el mismo tiempo hubo desavenencias entre Hincmaro y Carlos el Calvo. Wulfhado, uno de los clérigos de Reims ordenado por Ebo, se había ganado el favor de la corte, y el rey quería confiarle el arzobispado de Bourges. Como el episcopado no quería salir del juicio sinodal de 853, Carlos el Calvo intentó forzar por medio de Roma la reintegración de Wulfhado. En la primavera de 860, Nicolás I puso al arzobispo de Reims en la alternativa de perdonar a los clérigos de Ebo, o llevar el asunto ante un nuevo concilio, del que Wulfhado podría apelar libremente. Hincmaro, que veía así en peligro las bases jurídicas de su propia posición, no quería ni pronunciar el indulto, ni entablar nuevo proceso. El concilio que se reunió por agosto en Soissons, rechazó por su influencia la nueva apertura del proceso y recomendó al papa que otorgara él mismo la gracia. Carlos el Calvo no aguardó siquiera la decisión del papa, e hizo consagrar inmediatamente arzobispo a Wulfhado. Nicolás I dispuso en diciembre de 866 la reintegración de los clérigos de Ebo. En carta muy desapacible dejaba a la discreción de Hincmaro que expusiera en el plazo de un año la legitimidad de las deposiciones por él decretadas y pedía todas las actas de Ebo. El papa o sus consejeros tenían patentemente intención de forzar a Hincmaro a abrir un proceso en Roma. Al arzobispo de Reims no le costó trabajo demostrar la

legitimidad de su elección y de sus actos oficiales, pero lo hizo con amargura. Un segundo memorial documentado fue compuesto en el sínodo imperial reunido en Troyes el 25 de octubre de 867. Los obispos francos reunidos invitaron al papa a que fijara de nuevo los derechos y deberes de los metropolitas y sus sufragáneos, y se declarara en principio sobre la situación judicial de los obispos en Roma. La coexistencia del derecho antiguo y nuevo había originado tanta confusión que parecía necesaria una declaración de principios por el papa. No se llegó a ello. Nicolás no recibió ya el mensaje del concilio. Ya antes de su muerte se dio por satisfecho con la justificación de Hincmaro, y puso así fin al conflicto.

El tercero y último conflicto entre Reims y Roma cayó en el pontificado de Adriano II. El sobrino del arzobispo, de su mismo nombre, Hincmaro de Laon, fue citado en verano de 868 ante un tribunal real, pues había quitado a vasallos reales feudos de la Iglesia de Laon. El arzobispo de Reims intervino primeramente en favor de su sobrino, y logró que éste compareciera ante un tribunal eclesiástico y prestara al rey el juramento de fidelidad. Pero, ya antes de la intervención de su tío, Hincmaro de Laon había apelado a Roma. Ya a fines del año, Adriano había ordenado el levantamiento del embargo de los bienes de la Iglesia de Laon y el envío del apelante a Roma. El rey no cedió y, en abril de 869, citó al obispo al concilio de Verberie, y el obispo, por su parte, puso de antemano — para el caso de que fuera detenido — en entredicho a su diócesis. Carlos mandó, a pesar de todo, detener a Hincmaro de Laon e Hincmaro de Reims levantó el entredicho ordenado. Una vez más estaban frente a frente el viejo y el nuevo derecho. La correspondencia con Roma tomó formas muy vivas; pero el rey y el arzobispo se mantuvieron firmes. El obispo de Laon fue depuesto, en agosto de 871, en el concilio de Douzy. Carlos el Calvo, finalmente, manejó al papa contra la cancillería papal. Se dio cuenta de que en las vivas notas no hablaba Adriano, sino el bibliotecario Anastasio. Cuando en 872 se dirigió inmediatamente al papa por medio de su *missus*, recibió en carta secreta una respuesta conciliante: que el rey mandara a Hincmaro de Laon a Roma, y el papa nombraría luego jueces según el derecho antiguo. Adriano declaraba además que, después de la muerte de Luis II, sólo a Carlos admitiría en el *Regnum et Imperium Ro-*

manum. El papa no sólo había cedido, sino que había operado un sorprendente cambio de rumbo. La lucha de diez años entre Reims y Roma terminaba con una victoria del viejo derecho canónico: la hora de un gobierno central pontificio de la Iglesia no había sonado aún.

Conflictos eclesiásticos del tipo de los encuentros o choques con Colonia, Tréveris y Reims, no los hubo entre Roma y el episcopado del reino del este. A la verdad, sólo había en el reino oriental tres iglesias metropolitanas, de las que sólo dos — Maguncia y Salzburgo — contaban todavía. La Iglesia de Hamburgo había sido gravemente afectada por la destrucción de 845. Luis el Germánico esperaba mantener la obra misional, confiando también a Anscario el obispado de Brema, sufragáneo que era de Colonia. La unión fue ejecutada por el concilio de Maguncia de 848. Unos años más tarde, Guntharo, arzobispo de Colonia, daba su asentimiento. El 864 aprobaba el papa Nicolás la unión de los dos obispados y separaba a Brema de la provincia eclesiástica de Colonia. Los arzobispos Anscario († 865) y Rimberto mantuvieron los puestos misionales de Schleswig y Rügen en Dinamarca, y de Birka en Suecia; pero a la evangelización de Escandinavia le faltaba toda fuerza expansiva y en los años ochenta se hundió completamente.

Otra cosa era la evangelización eslava del sureste, que estaba dirigida por Ratisbona, Passau, Salzburgo y Aquilea. Desde los años treinta se extendió a Bohemia y Moravia, y alcanzó también a Croacia, donde a través de Dalmacia se había hecho sentir ya antes influencia romano-cristiana. Los príncipes eslavos que reconocían la soberanía franca, aceptaban también de ordinario el cristianismo. El príncipe moravo Pribina se hizo bautizar en el Traismauer de Salzburgo, y recibió de Luis el Germánico un territorio esloveno junto al Zala y al lago de Balatón. Diez *duces* bohemios recibieron el bautismo en Ratisbona los años 844-845. El territorio servio-croata al sur del Drave era campo misional de Aquilea. Sabemos que, en los años cuarenta y cincuenta, los arzobispos de Salzburgo fundaron 32 iglesias en Panonia, entre ellas Pettau, Szalavár (Moosburg) y Pécs, la mayor parte en el principado esloveno de Pribina. En su patria morava fundó éste la Iglesia de Neitra. También en la Moravia propiamente dicha hubo de

hacer buenos progresos la evangelización: en el concilio de Maguncia de 852 el pueblo moravo pasaba aún por recién convertido. El mismo año, en el territorio misional de Aquitania, salía a la luz de la historia el obispado croata de Nic.

Sin embargo, la mayor parte del territorio del antiguo reino de los ávaros no pudo ser completamente incorporado al imperio franco. En los años treinta surgió un nuevo reino eslavo junto al March. La unión de las tribus moravas fue sin duda obra del duque Moimir, del que huyó, por los años 830-835, el príncipe Pribina, refugiándose junto a los francos. La caída de Moimir y la instauración de su sobrino cristiano Rastislao (846-870) fue obra de Luis el Germánico, que así afirmaba de nuevo la soberanía franca sobre Moravia. Pero Rastislao no soñaba en conformarse con la soberanía franca. El año 855 comenzó bajo su mando la lucha por la independencia morava. El 861 ocupó Rastislao el territorio hasta el Gran con Neitra; pero, en 870, cayó en poder de Luis el Germánico, que le cegó y mandó a un monasterio. El nuevo *dux* moravo Swatopluk (870-894), que, de acuerdo con los francos, sucedió a su tío Rastislao, sacudió a su vez pronto la soberanía franca. En 871 cayó también Bohemia bajo el dominio moravo. En 874, en la paz de Forchheim, Luis el Germánico reconoció la independencia a cuenta de un tributo y, el 890, Arnulfo de Carintia se avino también en la paz de Omuntesberg a la soberanía morava sobre Bohemia. Así surgió al norte del Danubio el gran reino moravo que encerraba en sus fronteras a los pueblos eslavos hasta Silesia y Galizia.

El duque moravo Rastislao fue un soberano de talla. Comprendió que el nuevo estado se afirmaría abrazando el cristianismo. Si Moravia entraba como reino cristiano en la comunidad occidental, no podía ponerse su existencia en tela de juicio. Por otra parte, no se lograría la plena independencia mientras Moravia estuviera incorporada a la provincia bávara de Salzburgo. De ahí que, por los años 682-683, Rastislao se dirigió al emperador de oriente pidiéndole sacerdotes.

La embajada misional griega llegó al reino de Moravia los años 863-864. A la cabeza de ella iban los hermanos Constantino (Cirilo) y Metodio, oriundos de Tesalónica. El menor, Constantino, nacido el 827, había ido en 842 a estudiar a Constantinopla, donde fueron sus maestros León de Tesalónica y Focio. Cuando Focio

entró en la corte imperial, Constantino ocupó su cátedra. Pero el joven erudito entró pronto al servicio de la Iglesia, fue ordenado de diácono y tal vez también de sacerdote. El 860 marchó como enviado imperial a los casaros, en la actual Ucrania. A su vuelta recibió orden de ir a Moravia. Su hermano Metodio, nacido en 815, que lo acompañaba, había sido estratego imperial hacia el 840 junto al Estrimón, y luego entró en un monasterio del que vino a ser abad. Como a tesalonicenses, el eslavo era familiar a los hermanos, señaladamente al antiguo estratego Metodio. Como los dialectos eslavos estaban aún poco diferenciados, pudieron hablar a los moravos de Rastislao en su lengua materna. Por otra parte, la Iglesia de oriente, a diferencia de la occidental, no tenía lengua uniforme eclesiástica, y así Constantino y Metodio no tuvieron reparo en trasladar a la lengua vulgar no sólo la Biblia, sino también textos litúrgicos (entre ellos la misa romana = liturgia de San Pedro). Para este fin crearon la escritura glagolítica, que fue derivada de la minúscula griega y aumentada en algunos signos para representar sonidos específicamente eslavos.

Tres años enteros enseñaron los hermanos en el reino de Rastislao, y sus éxitos dejaron pronto en la sombra la evangelización bávara; pero no podían ordenar a los aspirantes eslavos al sacerdocio, porque no eran obispos. De ahí su voluntad de volver a Constantinopla, para lo que tomaron la vuelta por Venecia. Aquí, el año 867, les llegó una invitación del papa Nicolás I de que pasaran por Roma. Cuando los dos hermanos llegaron a Roma, Nicolás I había ya muerto; pero Adriano II les preparó un recibimiento triunfal, pues Constantino traía las reliquias de Clemente Romano, que había hallado en su viaje a los casaros en Crimea.

Sin embargo, no faltó oposición a los misioneros griegos. El punto de litigio no era tanto la liturgia griega, pues en Roma había hartos monasterios griegos que vivían a su guisa, cuanto la introducción de la lengua vulgar en la misa. Ya en Venecia hubo de defenderse Constantino, y en Roma se repitieron los mismos reparos. Muchos no querían más que tres lenguas sagradas, hebreo, griego y latín, que fueran santificadas por la inscripción de la cruz. Pero el papa no estaba dominado por estrechez alguna. Así, hizo celebrar la liturgia eslava en iglesias romanas, ordenó a Metodio de sacerdote y mandó que de los discípulos eslavos de los dos her-

manos unos fueran ordenados también de sacerdotes, otros de diáconos. Constantino murió el 14 de febrero de 869 en Roma. Metodio volvió, con recomendaciones papales, a su tierra de misión eslava. Sólo se le impuso que, antes de predicar en eslavo, leyera el evangelio y la epístola en latín. Al advenir por los años de 869-870 un cambio político en Moravia, trabajó por de pronto en el principado esloveno junto al lago Balatón, donde el año 861 Cozel había sucedido a su padre Pribina. Muy pronto volvió Metodio a Roma, donde Adriano II, el año de 870, lo consagró arzobispo de Sirmio (Mitrowitza, cerca de Belgrado). La nueva provincia eclesiástica abarcaría todo el territorio misional servio-croata, esloveno y moravo. Era un acto de significación particular, pues por entonces precisamente amenazaba Bulgaria desprenderse de Roma, porque Nicolás I, por razones canónicas, se había negado al deseo del khan de que elevara a Formoso de Porto a arzobispo misionero de los búlgaros. En febrero del 870 volvió Bulgaria a la obediencia bizantina. Al elevar Adriano a Metodio a arzobispo de Sirmio, subrayaba el derecho romano sobre el Ilírico, cuya capital fuera en lo antiguo Sirmio. Por lo demás, Metodio no pudo poner su sede en la derruida ciudad, capital del Ilírico a fines del imperio romano, y regresando al lado de Cozel residió primeramente en Szalavár, principal castillo de éste.

La traslación del arzobispo a un territorio que pertenecía a la marca franca de Panonia, que había sido atribuido por León III a Salzburgo y había sido ya misionado por Salzburgo, tenía que conducir a un choque con el metropolita de Baviera. El arcipreste salzburgués que actuaba como tal en Panonia volvió a su patria en 870. Metodio fue detenido, al parecer en la parte morava de su diócesis, por Carlomán, hijo de Luis el Germánico y llevado, en noviembre de 870, ante un concilio bávaro (¿en Ratisbona?). El arzobispo de Salzburgo le mandó redactar un extenso informe sobre la fundación y actividad misional de su Iglesia, el *Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum*. Metodio apeló al derecho inalienable del papa, fue llevado a Suabia (¿Ellwangen?) y allí encarcelado. Las protestas de Adriano II no dieron efecto. Sólo Juan VIII intervino enérgicamente. Exigió y obtuvo la liberación del arzobispo, aunque le vedó a éste el uso de la lengua eslávica en la liturgia. Metodio marchó a los moravos, que alcanzaron su independencia el 874.

Fue el apóstol de los moravos, aunque Juan VIII le sometió también en lo eclesiástico a Montemir, dux serbio de Esclavonia. El principado de Cozel, muerto por este tiempo, siguió siendo territorio de soberanía franco-oriental y campo misional bávaro.

No puede descartarse la idea de que la aproximación papal, llevada ya a cabo por Adriano II, a Carlos el Calvo hubo de ser favorecida por las fricciones que se produjeron entre Roma y el episcopado bávaro por los años de 870-873. El gran proyecto de compensar la pérdida del Ilírico y del vicariato papal de Tesalónica por la fundación de una extensa provincia eclesiástica eslava, fue concebido por Nicolás I y proseguido en gran estilo por Adriano II. Lo pusieron en peligro la secesión de Bulgaria y la resistencia bávara en Panonia; pero la fundación de una Iglesia nacional morava fue también un éxito notable. Metodio puede parearse en su actividad con Bonifacio. No halló en el príncipe moravo Swatopluk (870-894), cuyas costumbres censuró ásperamente, el apoyo que le prestara Rastislao; pero gozó de la confianza del papa Juan VIII, que lo respaldó contra Swatopluk y su favorito Wichingo, obispo de Neitra, y el 880 le levantó la prohibición de la liturgia eslava. Metodio marchó el 882 a Constantinopla, donde fue cordialmente recibido por el emperador y el patriarca. Murió el 6 de abril de 884.

La muerte del apóstol de los eslavos originó una crisis. El papa Esteban V citó a Roma a Gorazdo, a quien Metodio recomendara por sucesor, prohibió la liturgia eslava y nombró a Wichingo administrador de la metrópoli. El grupo estricto de discípulos de Metodio no pudo sostenerse y, el año 885, se pasó a Bulgaria. Los emigrantes se volvieron en Bulgaria al rito griego (en lengua eslava) y, por una nueva asimilación al alfabeto griego, transformaron la escritura glagolítica en la ciriliana, que está hasta hoy en uso entre los eslavos ortodoxos.

Entretanto, en Moravia se desavino Wichingo con Swatopluk, que lo desterró en 893. La reorganización de la provincia eclesiástica, con cuyo fin mandó legados el papa Juan IX (898-900), fracasó, porque en 906 el reino de Moravia sucumbió ante el asalto de los húngaros. Centros eclesiásticos se mantuvieron en Bohemia, que en 895 había vuelto a la soberanía franco-oriental, y al parecer también en Cracovia y en partes de Hungría (Eslovaquia, Esztergom). Los croatas, cuyo príncipe Domagoi rechazó la domina-

ción franca a la muerte de Luis el Germánico, permanecieron igualmente fieles a la liturgia eslava de cuño romano. Al proclamarse rey el príncipe Tomislao el año 925, sus iglesias fueron incorporadas a la provincia dálmata de Spalato.

XXII. Decadencia del pontificado y del imperio (875-904)

BIBLIOGRAFÍA: C.G. Mor, *L'età feudale 887-1024 I: Storia politica d'Italia* (Milán 1952); A. Lapôtre, *L'Europe et le St. Siège à l'époque carolingienne* I (París 1895); H. Steinacker, *Das Register Papst Johannes' VIII.*: MIÖG 52 (1938) 171-194; D. Pop, *La défense du pape Formose* (Estrasburgo 1933); G. Arnaldi, *Papa Formoso e gli imperatori della casa di Spoleto*: «Annali Fac. Lett. e Filos. Univ. Napoli» 1 (1951) 85-104; E.E. Stengel, *Die Entwicklung des Kaiserprivilegs für die römische Kirche*: HZ 134 (1926) 216-241.

La muerte del emperador Luis II planteó a los contemporáneos difíciles problemas jurídicos. El nuevo imperio occidental se hizo hereditario, hasta 875, en la línea principal carolingia, aunque, desde el 850, la coronación papal vino a hacerse constitutiva. En este punto, siguió en vigor la *Ordinatio Imperii* de 817, y aun en las desavenencias internas francas jamás se discutió el derecho de Lotario y sus herederos a la corona imperial. Sólo al extinguirse la línea lotárica se planteó la cuestión de quién decidiría sobre la corona imperial. Al mismo tiempo quedó abierta la sucesión en el reino itálico. Los tíos —Luis el Germánico y Carlos el Calvo— concertaron en 867 (u 868) en Metz el eventual reparto de la herencia de Lotario y la común protección de la Iglesia romana. Pero en 872 Luis II designó sucesor a Carlomán de Baviera, hijo de Luis el Germánico, y, por el mismo tiempo, Adriano II había mostrado en lontananza el imperio a Carlos el Calvo. Para ello podía el papa apoyarse no sólo en el antiguo derecho del pueblo romano y el derecho papal de la consagración, sino también a la disposición de la *Ordinatio Imperii*, según la cual, al morir Lotario sin hijos, el pueblo cristiano designaría al emperador de entre los hermanos supervivientes.

A la muerte del emperador, ocupaba la sede de Pedro el tercero y último de los papas importantes del siglo IX: Juan VIII,

que ya como Arcediano había ejercido gran influencia bajo Nicolás I. Ya en agosto del 875 convocó al clero y senado de Roma, y por ellos hizo proclamar emperador a Carlos el Calvo, con lo que creaba un hecho consumado. Carlos se presentó el 29 de septiembre en Pavía, donde le rindió homenaje una parte de los magnates itálicos, y de allí marchó a Roma, donde, por navidad de 875, Juan VIII lo coronó emperador. El 2 de enero de 876, nombró el papa a Ansegis, arzobispo de Sens, vicario suyo para la Galia y Germania. Como antaño Lotario I, también Carlos el Calvo pensaba evidentemente en servirse de la Iglesia para devolver al imperio su potestad sobre todos los reinos francos. Al papa le interesaba sobre todo una mayor autonomía en el estado de la Iglesia y en la defensa contra los árabes. Carlos el Calvo levantó la disposición de que la elección papal hubiera de efectuarse en presencia de los *missi* imperiales, y encomendó a Juan VIII la dirección de la política suditálica. Ya Luis II había entregado a la Iglesia romana siete ciudades espoletanas, más la bizantina Gaeta, y le prometió la restitución del patrimonio suditálico y siciliano. Carlos el Calvo dejó al papa las rentas de los tres grandes monasterios de Farfa, Rieti y San Andrés en el Soracte. Le sometió los ducados de Espoleto y Benevento, y le «donó» los ducados bizantinos de Nápoles y Calabria [4]. En febrero de 876 recibió en Pavía el homenaje de los grandes de Italia, dejó el gobierno de ésta a su suegro Boso y volvió poco después al reino oriental.

Pronto se vio que, a pesar de las concesiones de Carlos el Calvo, el papa era incapaz de dominar la situación en el sur de Italia. De ahí que Juan VIII hiciera todo lo posible para lograr una acción imperial eficaz contra los sarracenos. Un concilio general franco se juntaría en Ponthion y restablecería la unidad en el imperio. Pero de los obispos de Luis el Germánico sólo apareció Williberto de Colonia, y la oposición de Hincmaro de Reims bloqueó incluso en el reino del oeste el vicariato del arzobispo de Sens. Carlos el Calvo consiguió, sin embargo, que los magnates del oeste lo reconocieran por emperador al elegirlo como su «bailío» imperial.

La muerte de Luis el Germánico el 28 de agosto de 876 libró

---

4. Sobre las concesiones de Carlos el Calvo, que sólo pueden reconstruirse por redacciones posteriores de privilegios imperiales, cf. E.E. STENGEL, *Die Entwicklung des Kaiserprivilegs*. Ibid., también las concesiones de Luis II.

al nuevo emperador de su rival más peligroso. Los hijos del rey franco del este se repartieron el reino del padre: el mayor, Carlomán, recibió Baviera; el segundo, Luis el Joven, Franconia, y el menor, Carlos, Suabia. Como los tres reyes francos del este no estaban, ni mucho menos, unidos entre sí, Carlos el Calvo hubiera tenido ahora la posibilidad de intervenir en Italia; pero el emperador creyó venido el momento de restablecer la unidad del Imperio y, en septiembre de 876, marchó por Aquisgrán y Colonia contra Luis el Joven. Las altas esperanzas se desmoronaron pronto: el 8 de octubre el sobrino derrotaba al tío junto a Andernach. El prestigio imperial sufrió duro golpe. Sin embargo, la derrota no tuvo consecuencias políticas, pues la desavenencia entre los hermanos francos del este era mayor que entre tío y sobrinos.

La segunda expedición a Roma era inevitable, pues Italia hervía a borbotones. En abril de 876, Juan VIII condenaba *in absentia* a los cabecillas de una rebelión romana, y al cardenal obispo Formoso de Porto, que había estado en enlace con ella. En el sur de Italia, Nápoles y Benevento, que no querían someterse al gobierno del papa, eran secretamente apoyados por los espoletinos. El gobernador itálico Boso fue depuesto por Carlos el Calvo, por haber raptado, en el verano de 876, a Irmgarda, la única descendiente legítima de la línea lotárica, en connivencia con la emperatriz viuda Angilberga. Carlomán de Baviera había invadido ya a Italia en septiembre de 875, y preparaba una nueva campaña. A comienzos de agosto del 877, celebró Juan VIII un gran concilio en Ravena, en que 150 obispos se pusieron tras él y el emperador. Poco después Carlos el Calvo pasaba los Alpes. El emperador y el papa se encontraron en Vercelli y marcharon a comienzos de septiembre a Pavía. Aquí les llegó la noticia de que Carlomán de Baviera había pasado los Alpes al frente de un gran ejército. Como el emperador no había traído consigo más que un pequeño séquito y le fallaron los refuerzos pedidos a los magnates francos del oeste, tuvo que emprender la retirada hacia el reino occidental. En esta retirada murió el 6 de octubre de 877.

En tal situación, el papa no tuvo otro remedio que aceptar la unión con Carlomán, a quien los magnates itálicos habían ya rendido homenaje en Pavía. Sin embargo, el rey de Baviera aplazó el viaje a Roma hasta el año siguiente. Nunca vería la ciudad

eterna. Gravemente enfermo al repasar los Alpes, el hijo de Luis el Germánico permaneció incapaz de acción hasta que, el 880, vino la muerte a liberarlo de su dolor. Juan VIII abandonó Roma en abril de 878 y marchó por mar a Génova. Desde allí invitó a los carolingios a un concilio general franco. Su plan originario era sin duda conceder la dignidad imperial a Luis el Tartamudo; pero ya en la Provenza, a donde se trasladara desde Génova, se enteró de que el rey franco del oeste andaba mal de salud. Ya entonces parece haber mirado el papa como solución eventual la candidatura de Boso que, por su matrimonio con Irmgarda, hija del emperador, había venido a ser representante de la línea lotárica, y poseía en la Provenza una firme posición de poder. Juan mantuvo hasta marzo de 879 la candidatura de Boso. Sólo la enfermedad y muerte de Luis el Tartamudo (10 de abril de 879) dieron a los acontecimientos un nuevo rumbo. El 15 de octubre de 879, Boso se hizo proclamar rey por sus leales y por el episcopado de las provincias de Vienne, Lyón, Besançon, Tarentaise, Aix y Arles según las reglas de la *Ordinatio* de 817. La línea lotárica aparecía de nuevo en el palenque, pero no en Italia, sino en Borgoña.

La cuestión de la herencia arrojó al reino del oeste en trastornos internos, pues también Luis el Joven de la Franconia del este se presentó como candidato al trono. En esta ocasión adquirió la Lorena occidental, mientras Luis III y Carlomán, hijos del Tartamudo, se dividían finalmente lo restante de la herencia paterna. Los carolingios del oeste y del este franco se juntaron contra Boso y Hugo, bastardo de Lotario II, que, desde 878, pretendía la Lorena. Las acciones comunes contra los dos pretendientes de la línea lotárica prepararon finalmente la caída de todo el reino en poder de Carlos III, hijo menor de Luis el Germánico, que el año 882 heredó a su hermano Luis el Joven, y el 885 a sus primos del oeste. Sólo Boso conservaba su reino parcial borgoñés-provenzal, a la verdad muy disminuido.

En abril de 879 se volvió Juan VIII a la línea franco-oriental y se puso primeramente en contacto con Carlos III. Pero la situación de la Francia no permitió por de pronto a ninguno de los hijos de Luis el Germánico intervenir en Italia. Hasta el otoño de 879 no apareció Carlos III en Pavía, y en enero de 880 se encontró con el papa en Ravena. La expedición no valió al soberano suevo

más que la corona real de Italia. Sólo en su segunda expedición a Italia (diciembre 880-marzo 881) se halló tiempo para coronarlo emperador en Roma (21 de febrero de 881). Ayuda eficaz no la recibió entonces el papa, como tampoco en un tercer encuentro en Ravena por febrero del 882. Por entonces precisamente se asentaron los sarracenos junto al Garellano, desde donde aterraban a Roma. Hasta qué punto se había hundido la autoridad imperial, muéstralo el horroroso asesinato de Juan VIII el 15 de diciembre de 882: preludio de la oscura época que iba a abrirse en la historia de los papas.

En breve tiempo sucedieron a Juan VIII, Marino (882-884), Adriano III (884-885) y Esteban V (885-891). Marino fue el primer papa que, antes de subir a la cátedra de Pedro, ocupaba un obispado. También esta infracción de los cánones era un indicio de la conmoción de las antiguas ordenaciones. El nuevo papa indultó a los rebeldes de 876 y devolvió también a Formoso el obispado de Porto. El 883 logró del emperador la deposición del margrave Widón de Espoleto, que sólo valió, sin embargo, para desencadenar nuevos trastornos. En tiempo de Adriano III pareció mejorar, finalmente, la situación del imperio. El emperador obtuvo éxitos contra los normandos, y trató de aprovechar la situación para imponer la sucesión de su bastardo Bernardo. El papa —¡ironía de la historia!— estaba dispuesto a ayudarle en el empeño; pero murió en el viaje al reino franco del este, y las cosas volvieron a tomar mal sesgo. El sucesor de Adriano, Esteban V, fue elegido contra la voluntad del emperador. Cuando, el año 887, reclamó Carlos III su ayuda para el arreglo de la sucesión en el imperio —como sucesor estaba previsto Luis de Vienne, menor aún, nieto del emperador e hijo de Boso—, el papa se negó, con lo que acaso aceleró la disolución del imperio. La caída de Carlos III hubo de dejar indiferente a Esteban V.

La abdicación y muerte del emperador Carlos III señaló una época en la historia del imperio de los carolingios. Reginón de Prüm subraya el cambio producido por el hecho de que ahora, por vez primera, fueron proclamados reyes no carolingios en los reinos parciales. Bajo soberanía carolingia permanecieron el reino franco oriental, con Lorena, y el reino de Vienne, en la baja Borgoña, cuyo rey Luis, menor de edad, representaba la línea lotárica

como nieto del emperador Luis II. El nuevo rey de la Franconia oriental, Arnulfo de Carintia, era hijo bastardo de Carlomán de Baviera. En el reino del oeste se impuso el robertino Odón (capeto), en la alta Borgoña (provincia de Besançon) el güelfo Rudolfo. A Italia se la discutían los unruochingios de Friul y los widones de Espoleto. Imperio y dinastía se habían separado. Un último, aunque débil lazo de unidad del imperio lo formaba aún la alta soberanía del carolingio franco del este, que reconocían todos los soberanos particulares, a excepción de los espoletinos. Ante el peligro normando y la reanudación de las luchas con Moravia, Arnulfo no podía por lo pronto pensar en el imperio. Cierto que, en 890, el papa Esteban V le pidió ayuda contra *mali christiani et imminentes pagani*, pero, el 21 de febrero de 891, tuvo que coronar emperador a Widón de Espoleto.

El sucesor de Esteban en la sede de Pedro fue Formoso de Porto (891-896), a pesar de que a su elevación se oponía la antigua disposición de que ningún obispo podía pasar de su obispado a otro. Los adversarios le echaban en cara a Formoso su ambición; pero en su conducta personal era el papa sin mácula, un hombre de moral rigurosa y hasta ascético. No tuvo más remedio que aceptar el imperio de los espoletinos; el 30 de abril de 892 coronó incluso a Lamberto, hijo de Widón, coemperador. Pero Formoso no se conformó con esta solución. Ya en otoño de 893 dirigió una primera solicitud de ayuda a Arnulfo. La expedición a Italia de Arnulfo fracasó. A la muerte del emperador Widón (894), dirigió el papa nueva solicitud de ayuda al rey franco del este. En diciembre de 895 apareció Arnulfo en Pavía y de allí marchó a Roma. Los francos del este asaltaron la *Civitas Leonina*, la emperatriz madre, Agiltrudis, evacuó a Roma y, a mediados de febrero de 896, recibía Arnulfo de manos del papa la corona imperial. Sin embargo, la proyectada expedición contra Espoleto hubo de abandonarse, pues el nuevo emperador fue súbitamente atacado de la enfermedad hereditaria de los carolingios franco-orientales. A marcha de fuga, se retiró Arnulfo al norte. Antes de alcanzar los Alpes, moría el papa Formoso el 4 de abril de 896.

La muerte ahorró a Formoso graves pruebas, pero no la *damnatio memoriae*, que fue ejecutada de manera cruel. Se desenterró su cadáver en enero de 897 y se lo llevó revestido de los orna-

mentos ante un concilio, en que un diácono rezó en su representación una confesión de culpas. El concilio declaró la invalidez de la elección del difunto papa y de sus actos oficiales, el cadáver fue finalmente arrojado al Tíber y recogido por un ermitaño que lo enterró de nuevo. El horrendo proceso no quedó sin venganza. Ya en enero de 897 se levantaron los partidarios de Formoso. Esteban VI fue depuesto y finalmente estrangulado. Con los dos siguientes papas tuvieron los formosianos poca fortuna: Romano y Teodoro II desaparecieron uno tras otro por la muerte. Animados por ello, los antiformosianos tomaron la iniciativa, y en la primavera de 898 impusieron por papa al obispo Sergio de Caere, que por este cambio de obispado violaba Sergio una antigua prohibición eclesiástica, hubo de inquietar poco a los romanos; las tres elecciones habidas en poco tiempo de obispos extraños para papas acabaron prácticamente con el principio antaño vigente que a ello se oponía. No fueron, pues, motivos jurídicos sino de partido, los que movieron a los formosianos a expulsar por fuerza de armas al recién elegido Sergio y proclamar papa a Juan IX (abril 898-mayo 900). El primer empeño de Juan fue unirse con el emperador Lamberto para poner un poco de orden. Un concilio romano, al que acudieron también obispos del norte de Italia, condenó el juicio sobre Formoso, maldijo a los profanadores del cadáver, así como a los cabecillas de los antiformosianos, especialmente a Sergio, y trató de proteger mejor en lo por venir las elecciones papales, disponiendo, entre otras cosas, que se celebraran como antes en presencia de un *missus* imperial. El emperador Lamberto y Juan IX celebraron luego otro concilio en Ravena, que confirmó los decretos romanos y previó la apelación al emperador en caso de desavenencias romanas, renovando en este punto la *Constitutio Romana* de Lotario I.

Las esperanzas, cualesquiera que fueran, sobre el futuro, se vinieron a tierra con la súbita muerte del joven emperador. Con Lamberto perdió la Iglesia romana su último apoyo. Ni del emperador Arnulfo, que sucumbió en Ratisbona el 8 de diciembre de 899 a una enfermedad incurable, ni de su sucesor en la monarquía, un niño menor de edad, había que aguardar ayuda alguna. Cierto que Benedicto IV (900-903), sucesor de Juan IX, coronó el 901 emperador al joven Luis de Provenza; pero éste fue derrotado

en lucha con Berengario de Friul; privado de los ojos, volvió el 905 a Provenza. Ya antes de este momento se habían tomado importantes decisiones en Roma. A la muerte de Benedicto IV, se escindió el partido de Formoso dominante aún. Después de unos dos meses, el presbítero Cristóforo derribó al papa legítimo, León V, y ocupó su lugar (septiembre 904). Poco hubo de gozar de su triunfo. A comienzos del año 904, Sergio de Caere marchó sobre Roma a la cabeza de gentes armadas, y se apoderó del poder. Su pontificado hizo época, no tanto por la eliminación definitiva de los formosianos, cuanto por la alianza que Sergio concluyó con familias influyentes. Con ello comenzaba una nueva era de la historia romana: la del dominio de la nobleza sobre la ciudad y el pontificado.

XXIII. Reforma, teología y formación entre los nietos y biznietos de Carlomagno

NUEVAS FUENTES: Resúmenes en WATTENBACH, MANITIUS y, particularmente (para Roma e Italia), WATTENBACH-LEVISON 4. Además, para Notker Balbulus y el círculo de St. Gall (Iso, Marcellus, Ratpert, Tutilo, Hartmann, Waldo y Salomo): W. V. DEN STEINEN, *Notker der Dichter* (Berna 1948) 519ss.

Historiografía (cf. también poesía): LP, crónicas gen., anales, etc., cf. §§ XIX y XXI. Además, MGSS rer. Land. (Agnellus de Ravenna, Erchempert de Monte Cassino, Andreas de Bergamo, Gesta epp. Neapolitanorum); G. BUSSON-A. LEDRU, *Actus pontificum Cenomanis in urbe degentium* (Le Mans 1901); R. CHARLES-E. FROGER, *Gesta domini Aldrici Cenom. urbis episcopi* (Mamers 1889); FLODOARD, *Historia Remensis ecclesiae:* MGSS XIII 405-599; *Vita Anscari y Vita Rimberti,* rec. G. WAITZ: MGSS rer. Germ.; Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni,* rec. HANS F. HAEFELE: MGSS rer. Germ. NS 12; Agius, *Vita Hathumodae:* MGSS IV 165-189.

Poesía: MG Poetae Latini II (Wandalbert de Prüm), III (Paschasius Radbertus, Gottschalk, Hinkmar, Johannes Scotus, Sedulius Scotus, Heiricus de Auxerre, Andradus, Milo de St. Amand, Agius de Corvey, Carmen de Ludovico II imperatore, etc.), IV (Gottschalk, Hukbald de St.-Amand, Salomo y Waldram, Johannes Diaconus, Eugenius Vulgarius, Poeta Saxo, Abbo de bello Parisiaco, Gesta Berengarii, etc.), VI (Gottschalk, Waltharius); G.M. DREVES-C. BLUME-H.M. BANNISTER, *Analecta hymnica medii aevi* 7-10 34 53 (cf. W. V. D. STEINEN, *Notker der Dichter* 530); secuencias de Notker: W. V. D. STEINEN, *Notker der Dichter,* Editionsband (Berna 1948).

Correspondencias: MGEp V-VIII (Amalar, Angelomus de Luxeuil, Lupus de Ferrières, Anastasius Bibliothecarius, Hinkmar de Reims; el emperador Luis II, los papas Esteban V y Formoso); *Correspondance de Loup de Ferrières,* éd. L. LEVILLAIN: «Les Classiques de l'histoire de France» 10 (1927), 16 (1935).

Algunos autores en MIGNE: Hraban, Amalar, Walafrid. Florus, Paschasius Radbertus, cf. § XVI. Además: PL 75 (Johannes Diaconus), 103 (Sedulius Scotus), 115 (Angelomus de Luxeuil, Prudentius de Troyes), 116 (Amulo de Lyón), 116-118 (Haimo de Halberstadt), 121 (Ratram de Corbie, Aeneas de París), 122 (Johannes Scotus), 123-124 (Ado de Vienne y Usuard de St.-Germain), 125-126 (Hinkmar de Reims), 127-129 (Anastasius Bibliothecarius), 129 (Auxilius y Eugenius Vulgarius), 131 (Remigius de Auxerre), 132 (Hucbald de St. Amand).

Ediciones especiales: C. LAMBOT, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* (Lovaina 1945); W. GUNDLACH, *Zwei Schriften des Erzbischofs Hinkmar von Reims und De ecclesiis et capellis:* ZKG 10 (1889) 258-310. MGCap II (De ordine palatii) y MGSS rer. Mer. III (Vita Remigii); SEDULIUS SCOTUS, *Liber de rectoribus christianis:* S. HELLMANN, *Sedulius Scotus. Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters* I 1 (Munich 1906) 1-91; E. DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papsttums im Anfang des 10. Jh.* (Leipzig 1866).

Fuentes jurídicas: Decretales Pseudo-Isidorianae et *Capitula Angilramni,* ed. p. HINSCHIUS (Leipzig 1863; reimpr. Aalen 1963); BENEDICTUS LEVITA, *Capitularium Collectio:* PL 97.

BIBLIOGRAFÍA: *Educación de los laicos:* E. BONDURAND, *L'éducation carolingienne. Le Manuel du Dhuoda* (París 1887); J. WOLLASCH, *Eine adlige Familie des frühen Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit:* AKG 39 (1957) 150-188; P. RICHÉ, *Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle:* CCicMéd 5 (1962) 175-182; id., *Les bibliothèques de trois aristocrates carolingiens:* MA (1963) 87-104.

Personalidades: E. V. SEVERUS, *Lupus von Ferrières: Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums* 21 (Munich 1940); E. PELLEGRIN, *Les manuscrits de Loup de Ferrières:* BÉCh 115 (1957) 5-31; J. WOLLASCH, *Zu den persönlichen Notizen des Heiricus von St-Germain d'Auxerre:* DA 15 (1959) 211-226; B. DE GAIFFIER, *Le calendrier d'Héric d'Auxerre:* AnBoll 77 (1959) 392-425; M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène* (Lovaina 1933); H. LIEBESCHÜTZ, *Texterklärung und Weltdeutung bei Johannes Eriugena:* AKG 40 (1958) 66-96; J. HUBER, *Johannes Scotus Erigena. Beiträge zur Gesch. der Philosophie u. Theologie im Mittelalter* (1960); H. PELTIER, *Pascase Radbert* (Amiens 1938);

A. Ripberger, *Der Pseudo-Hieronymusbrief IX Cogitis me. Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert:* «Spicilegium Friburgense» 9 (1962); K. Vielhaber, *Gottschalk der Sachse:* «Bonner hist. Forschungen» 5 (Bonn 1956); C. Lambot, *Lettre inédite de Godescalc d'Orbais:* RBén 68 (1958) 41-51; H. Schrörs, *Hinkmar von Reims* (Friburgo 1884); E. Perels, *Eine Denkschrift Hinkmars von Reims im Prozess Rothads von Soissons:* NA 44 (1922) 43-100; G. Ehrenforth, *Hinkmar von Reims und Ludwig III. von Westfranken·* ZKG 44 (1925) 65-98; M. Andrieu, *Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims:* RHE 48 (1953) 22-73; J. Devisse, *Hincmar et la Loi:* «Univ. de Dakar, Fac. des Lettres. Publications de la Section Histoire» 5 (Dakar 1962); A. Pothmann, *Altfrid. Ein Charakterbild seiner Persònlichkeit: Das erste Jahrtausend.* Textband I (Düsseldorf 1964) 746-761; Van der Essen, *Hucbald de St-Amand et sa place dans le mouvement hagiographique médiéval:* RHEF 19 (1923) 522ss; H. Löwe, *Regino von Prüm u. das hist. Weltbild der Karolingerzeit:* Rhein. Vjbl. 17 (1952) 151-179; K.F. Werner, *Zur Arbeitsweise des Regino von Prüm:* WaG 19 (1959) 96-116; W. v. den Steinen, *Notker der Dichter,* 2 t. (Berna 1948); H.F. Haefele, *Studien zu Notkers Gesta Karoli:* DA 15 (1959) 358-392; W. v. den Steinen, *Der Waltharius und sein Dichter:* ZdAdL 84 (1952/53) 1-46; K. Hauck, *Das Walthariusepos des Bruders Gerald von Eichstätt:* GRM 35 (1954) 1-27; D. Schaller, *Geraldus und St. Gallen:* Mittellat. Jb. 2 (1965) 74-84.

Roma e Italia del sur: G. Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura di Giovanni VIII:* BIStIAM 68 (1956) 33-89; U. Westerbergh, *Beneventan Ninth Century Poetry:* «Acta univ. Stokholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia» 4 (Estocolmo 1947); cf. además Löwe: Wattenbach-Levison 4.

Teología: J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn 1926); id., *Studien zu den frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften* (Paderborn 1926); C. Gliozzo, *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno:* «Ignatianum. Serie Teol.» 1 (Palermo 1945); J. Brinktrine, *Zur Lehre der mittelalterlichen Theologen über die Konsekrationsform der Eucharistie:* ThGl 45 (1955) 188-206; R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer:* LQF 35 (1959); E. Aegerter, *Gottschalk et le problème de la prédestination au IXe siècle:* RHR 116 (1937) 187-223.

Derecho canónico y Pseudo-Isidoro: F. Lot, *Textes manceaux et fausses décrétales:* BÉCh 101 (1940) 5-48, 102 (1941) 5-34; H. Fuhrmann, *Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate:* ZSavRGkan 40 (1954) 1-84; id., *Pseudo-Isidor und die Abbreviatio Ansegisi et Benedicti Levitae:* ZKG 69 (1958) 309-311; E. Seckel, *Die erste Zeile Pseudo-Isidors, die Hadrianarezension In nomine Domini... u. die Geschichte der Invokationen in den Rechtsquellen* (obra póstuma ed. por H. Fuhrmann): SAB, Kl. für Philoso-

phie... (1959), n.º 4; SCHAFER-WILLIAMS, *The Pseudo-Isidorian Problem to-day:* «Speculum» 29 (1954) 702-707; utilización en Roma: LÖWE: WATTENBACH-LEVISON 4, 464ss.

Sobre la constitución diocesana: F. GESCHER, *Der kölnische Dekanat und Archidiakonat in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung:* KRA 95 (1919); E. GRIFFE, *Les origines de l'archiprêtre de district:* RHEF (1927) 16-50; F. ARNOLD, *Das Diözesanrecht nach den Schriften Hinkmars von Reims* (Viena 1935); A. HEINTZ, *Die Anfänge des Landdekanats im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier* (Trieste 1951).

El renacimiento carolingio no acabó al deshacerse la unidad del imperio, sino que alcanzó bajo los nietos de Carlomagno su tercero y último florecimiento. En Roma sus efectos no se hicieron claramente sensibles hasta esta fase. En el reino franco, la descentralización que se iniciara bajo Ludovico Pío, prosiguió después de la partición de Verdún. En lugar de una corte imperial única, existieron ahora tres y más adelante hasta cinco cortes con los mismos derechos, que, por lo demás, no eran los únicos centros de cultura, ni siquiera los más destacados de los reinos respectivos. Sólo la corte de Carlos el Calvo, en la que trabajaba el gran irlandés Juan Escoto (desde antes de 845 hasta 867), polarizaba hasta cierto punto la vida cultural del reino occidental.

La batalla de Fontenoy fue cantada en verso por un partidario de Lotario I. La historia de la guerra de los hermanos francos fue escrita por Nithardo, vasallo que era de Carlos el Calvo y nieto por su madre de Carlomagno. Otros testimonios hay de la cultura de la aristocracia laica, por ejemplo, el *Manuale* de Dhuoda, esposa de Bernardo de Barcelona, para su hijo Guillermo, y los catálogos de las bibliotecas del margrave Eberardo de Friul y del conde Eckehardo de Mâcon. Pero la guerra y sus trastornos internos llevaron en las décadas siguientes a una creciente incultura en los círculos aristocráticos del reino; la obra de Nithardo no tuvo continuación y los primeros brotes de educación de los laicos se atrofiaron.

Los hijos de Ludovico Pío que habían gozado de una excelente educación, se interesaban como su padre por cuestiones teológicas. El emperador Lotario, a quien Walafrido dedicó dos obras en 841 y Wandalberto de Prüm en 848 su martirologio, pidió a Rabano Mauro y a Angelomo de Luxeuil comentarios de la Biblia. El

Praeceptor Germaniae dedicó también algunas de sus obras a Luis el Germánico, quien, tras el extrañamiento de la guerra de los hermanos, lo elevó el 847 a arzobispo de Maguncia. El rey franco del este consultaba a Hincmaro de Reims sobre el *Génesis* y los salmos, y se procuró para sí las obras del doctor de la Iglesia, Ambrosio. Sedulio Escoto, que pertenecía a la corte de Aquisgrán pero mantuvo también enlace con otros carolingios, escribió un espejo de príncipes, seguramente para Lotario II. El horizonte más amplio lo tenía Carlos el Calvo, al que fueron dedicadas medio centenar de obras contemporáneas. El rey franco de occidente encargó personalmente dictámenes teológicos de primer orden.

El más importante anillo de enlace entre la corte y los grandes centros de educación eclesiástica fueron también en este tiempo las capillas reales. Las capillas de Aquisgrán, Francfort, Ratisbona y Compiègne fueron elevadas a iglesias capitulares. Con ello cumplieron los reyes un viejo deseo de los reformadores eclesiásticos. Los canónigos siguieron siendo miembros del clero cortesano; pero, a diferencia de los capellanes que siguieron obligados al servicio en el séquito inmediato del rey, tuvieron residencia fija y un estatuto eclesiástico. En Lorena y la Provenza se inició además una estrecha unión entre la capilla y las más prestigiosas metrópolis eclesiásticas. En el reino del este se dibujó la misma evolución en los últimos años de Luis el Germánico. Al otorgar los más altos cargos espirituales de la corte a los más prestigiosos metropolitas de sus reinos, parece también que los reyes satisficieron el deseo de los reformadores de que el clero cortesano fuera incorporado al orden eclesiástico vigente. En el reino de occidente, los capellanes mayores fueron dotados, como antes, de abadías (St.-Denis, St.-Germain-des-Prés y St.-Martin de Tours). En Italia no se rastrea por este tiempo la atribución de iglesias determinadas a los oficios cortesanos.

Un número de grandes monasterios estaban estrechamente ligados a las cortes reales como dotes de reinas, príncipes y princesas. De las capillas o monasterios reales siguieron saliendo abades o —señaladamente en el reino del oeste— obispos. Pero apenas si surgieron ya nuevos centros culturales por acción inmediata del clero cortesano. El episcopado aparece más claramente que en el período anterior como fautor de la cultura. Los obispos se intere-

saron personalmente por la historiografía oficiosa, que hasta entonces había incumbido a la capilla.

En las postrimerías del renacimiento carolingio, no todas las tierras del gran reino franco desempeñaron el mismo papel, y en tiempo de crecientes peligros externos desaparecieron algunos centros más antiguos. Sajonia no se había abierto aún plenamente a la cultura carolingia. La Provenza estaba en la periferia y hubo de sufrir tempranamente los ataques sarracenos. Aquitania estaba sacudida por desórdenes internos y sus costas fueron visitadas por los normandos. Sólo los obispados de Bourges y Poitiers mantuvieron más estrecho intercambio con la Francia; pero en la misma Francia pasaron a segundo término, por las luchas con normandos y bretones, las provincias eclesiásticas duramente probadas de Tours y Ruán. En el tercer cuarto del siglo IX los centros de gravedad de la vida espiritual se hallaban en las provincias eclesiásticas de Sens y Reims, Lyón y Vienne, Tréveris y Colonia, Maguncia y Salzburgo. Junto a los centros francos aparece nuevamente Roma como foco espiritual.

La tercera fase del renacimiento carolingio aparece múltiple y variada en parangón con el tiempo de Ludovico Pío. Las *Septem artes* están representadas no sólo por gramáticos, sino también por filólogos y humanistas de saber universal, como Lupo de Ferrières (diócesis de Sens), Erico de Auxerre y Juan Escoto. No faltaron poetas de talento: Sedulio Escoto, Milón de San Amando, Godescalco y Wandalberto de Prüm. La mayoría de los autores no se pararon en las *Artes,* sino que se ensayaron también en la exégesis bíblica. El mismo poema de Otfrido sobre la vida y pasión de Cristo, que introdujo en el alto alemán el verso de cuatro tiempos con rima final de la poesía latina contemporánea, era una obra erudita, en largos trechos exegética. Se cultivaron igualmente la historia y la hagiografía. El nuevo género de los martirologios «históricos» partió de Lyón y Vienne, donde Floro y Adón refundieron el martirologio de Beda. Tras ellos vino, siguiéndoles los pasos, el monje parisiense Usuardo, de St.-Germain-des-Prés, cuyo martirologio, compuesto el año 875 por deseo de Carlos el Calvo, halló amplia difusión y vino a ser finalmente base del *Martyrologium Romanum.*

El griego lo dominaban los dos irlandeses Sedulio y Juan Es-

coto, y el bibliotecario pontificio Anastasio. Juan Escoto y Anastasio tradujeron al latín los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, que habían de ser de la mayor importancia para la ulterior cultura de occidente y ya entonces inspiraron las concepciones filosóficas y teológicas de Juan Escoto. El maestro de la corte de Carlos el Calvo no tenía rival en su tiempo como pensador original. En su obra capital, *De divisione naturae,* que compuso el año 867 a ruegos de Wulfhardo, arzobispo de Bourges, presentaba la creación del mundo *(natura creata non creans)* por Dios *(natura creans non creata)* a través de las ideas *(natura creans creata)* y su retorno a Dios como fin último *(natura nec creans nec creata)* por la mediación de Cristo. La doctrina cristiana sobre la creación y redención es aquí interpretada neoplatónicamente sin debilitar su contenido dogmático. Dios sigue siendo, a la postre, para Juan inaccesible (teología negativa), en cuanto él mismo no se revele inmediata o mediatamente por medio de las ideas y de la creación. El hombre asciende hasta él por los sentidos, la razón y el intelecto. Sólo por razón del pecado original ha venido a ser el conocimiento sensible un estadio previo del conocimiento racional; pero este conocimiento es a la vez remedio del pecado, pues de lo externo sensible conduce a lo espiritual. La razón no se entiende desprendida de la fe, sino como una fuerza dada por Dios para ilustrar la fe. Ella conduce al conocimiento intelectual, es decir, a la visión de Dios, que supone a su vez una teofanía. El retorno del hombre a Dios sólo es posible por medio de Cristo, el Dios que se ha revelado a sí mismo, y por su gracia. El pecado es explicado neoplatónicamente como la perseverancia en la forma dada, su castigo está en él mismo. La muerte aparece como progreso hacia la forma superior, como retorno a las ideas, que no se entienden como emanaciones de Dios, sino como expresión de la voluntad divina, y tienen eternidad en el Logos. En cuanto las ideas subsisten también virtualmente en la mente del hombre, toda la creación es redimida por Cristo juntamente con el hombre.

Juan Escoto fue uno de los más importantes representantes de la espiritualidad carolingia en el reino del oeste, pero no es su único portavoz. La teología carolingia alcanzaba su punto culminante en la controversia sobre la eucaristía y la predestinación. En

la antigüedad cristiana se había entendido la eucaristía como «representación *(anamnesis)* de la persona corporal de Cristo y de la salud ligada a ella». El gran misterio quedaba en el aire. La presencia del Redentor en el sacramento era referido por igual al Logos, al Jesús histórico y al *Corpus Christi mysticum*, con acentos distintos según las distintas escuelas teológicas. El impulso para la controversia eucarística del siglo IX hubo de partir de Amalario, que, en su declaración de la misa de 821 interpretaba también la *fractio panis* y en ella refería las tres partes de la hostia al *triforme corpus* del Señor: el cuerpo nacido de María y glorificado en la resurrección, la *Ecclesia militans* (comunidad de los vivos) y la *Ecclesia triumphans* (comunidad de los difuntos). Esta concretación del misterio fue impugnada por Floro y condenada en el concilio de Quierzy el año 838. Pero ya antes de Quierzy, Pascasio Radberto de Corbie, por los años de 831-833, en su obra *De corpore et sanguine Domini*, escrita para edificación de sus hermanos de Corvey, había recalcado la plena identidad de la eucaristía con el cuerpo nacido de María, y puesto de relieve la realidad del sacrificio de la misa como repetición del sacrificio de la cruz. La obra no despertó el interés de los teólogos hasta que Radberto de Corbie la presentó corregida y aumentada a Carlos el Calvo. El abad de Corbie seguía a Ambrosio; pero la teología carolingia estaba bajo el signo de Agustín, y si bien Agustín había entendido la eucaristía como copia óntica de la *res ipsa*, también había recalcado su simbolismo como *sacramentum corporis* a distancia de la *res ipsa*. La primera contradicción contra Radberto vino, después de 845, de Rabano Mauro, que definió la comunión como unión con Cristo en un solo cuerpo por la fe. También el monje sajón Godescalco, en otros casos adversario de Rabano, tomó posición contra el abad de Corbie en un escrito compuesto hacia el 850. Godescalco comparaba la presencia de Cristo en el pan y el vino con la unión hipostática de las dos naturalezas del Dios-hombre, como un siglo antes lo había hecho ya Juan Damasceno. Godescalco veía, pues, en ella una realidad objetiva, pero sólo en la forma de una fuerza divina inherente a la eucaristía. Rechazaba la interpretación de la misa como repetición real del sacrificio de la cruz. La sentencia fundamental de Godescalco era compartida por su amigo y maestro Ratramno de Corbie, que —como ya algunos antiguos teólogos

cristianos — comparaba la presencia de Cristo en la eucaristía con la eficacia del Espíritu Santo en el bautismo.

Pascasio Radberto defendió su doctrina en su comentario a Mateo, reanudado después de 853 y en una carta a Fredegardo de St.-Riquier. Subrayaba de nuevo su interpretación del sacrificio de la misa, pero se defendía contra malas interpretaciones, que se derivaban de una concepción demasiado material del cuerpo glorificado del Señor y rechazó sobre todo la tesis que se le atribuía de que en la comunión se despedazara el cuerpo del Señor. La consagración quería entenderla como una nueva y misteriosa creación de la carne y sangre del Señor, cada vez repetida. Así acabó la controversia, y no se reanudó, en otras circunstancias, hasta el siglo XI.

La controversia sobre la eucaristía se había desarrollado en un sector relativamente pequeño. Mucho más ruidosa fue la polémica en torno a la doctrina sobre la predestinación del monje Godescalco, en que tomó también cartas el episcopado. Godescalco, hijo del conde sajón Bernón, nació hacia el 804, y fue ofrecido de niño al monasterio de Fulda. Para completar sus estudios fue enviado, antes de 824, a Reichenau, de donde, hacia el 827, retornó a Fulda en compañía de su condiscípulo Walafrido. Aquí conoció a Lupo de Ferrières, que a la sazón estudiaba en la abadía bonifaciana. Poco después incurrió el monje sajón en conflicto con el abad, Rabano Mauro, pues pedía la salida del monasterio y la devolución de los bienes que diera su padre. El arzobispo Otgario, en un sínodo de Maguncia en junio de 829, le permitió la salida, pero renunciando a la dote ofrecida al monasterio. Ninguna de las partes se conformó con el fallo, y Rabano apeló al emperador. El fallo de Ludovico Pío no se nos ha transmitido, pero el monje sajón hubo de ser desligado de sus votos de oblato.

Godescalco dejó en lo sucesivo a Fulda, pero luego se volvió de nuevo al monacato. Estaciones de su peregrinación hubieron de ser Corvey, Corbie, Hautvillers y Rebais. El sajón entró finalmente en el monasterio de Orbais (diócesis de Soissons), en que, por los años de 835-840, recibió el sacerdocio. De una peregrinación a Roma pasó, por Friul, donde permaneció algún tiempo en la corte del margrave Eberardo, como misionero a los croatas y búlgaros. El 848 volvía de nuevo a Francia.

Ya en Italia había explicado Godescalco como intérprete genial, aunque parcial, de Agustín, su doctrina de la doble predestinación a la gloria y a la condenación, y de la limitación de la redención a los escogidos, como lo muestran cartas de Rabano Mauro de los años 840 y de 845-846. A su vuelta a Francia, ya en octubre de 848 fue citado ante un concilio de Maguncia, que se celebró bajo la presidencia de Luis el Germánico. Aquí defendió su doctrina contra Rabano, ahora arzobispo; pero fue condenado como hereje y monje vagabundo, azotado y enviado de nuevo a Orbais. Rabano lo notificó al metropolita Hincmaro, que, al año siguiente, emplazó al monje a presentarse ante otro concilio convocado por Carlos el Calvo en Quierzy. Godescalco se negó también aquí a retractarse, fue de nuevo azotado, condenado a silencio eterno, y llevado al monasterio de Hautvillers, en Reims, pues Hincmaro desconfiaba de Rotado de Soissons, obispo diocesano competente.

La inclaustración no equivalía a cárcel. Godescalco vivía en la casa de labor, fuera de la comunidad monacal propiamente dicha; pero en comida y vestido parece haber sido tratado como sus hermanos en religión. Siguió escribiendo y halló amigos que difundían sus escritos. Hincmaro los impugnó en un breve tratado sobre la predestinación, con lo que echaba la piedra a rodar. Ratramno de Corbie salió a la liza en favor de su discípulo y amigo. Hincmaro se dirigió a cinco teólogos de prestigio, entre ellos Amalario de Metz, Prudencio de Troyes y Lupo de Ferrières. Pero Prudencio y Lupo, aunque de forma matizada en los pormenores, se pusieron de lado de Godescalco, que, por su parte, mandó un extenso memorial a los partícipes del concilio de Quierzy. También la corte se alarmó. Carlos el Calvo pidió dictámenes a Lupo y Ratramno. Ambos respondieron el año 850 con extensos tratados: el *Liber de tribus quaestionibus* y el tratado *De praedestinatione.* Rabano e Hincmaro sólo habían admitido una predestinación al bien. Lupo mantenía la doble predestinación, si bien hacía una distinción entre la *praedestinatio ad gloriam* y la *praedestinatio ad poenam,* y se mostraba reservado en la cuestión de la limitación de la redención a los elegidos. Ratramno caracterizaba la predestinación a la gloria como acto libre de la misericordia divina, la *praedestinatio ad poenam* como abandono en la reprobación.

Hincmaro estaba teológicamente aislado, y buscó la ayuda de Juan Escoto. Pero la filosofía neoplatónica tenía que fallar en la solución del gran misterio teológico. El insuficiente ensayo de Juan llamó al palenque a los metropolitas de Sens y Lyón. Wenilón de Sens encargó la refutación del irlandés a su sufragáneo Prudencio, que tomó posición en un nuevo tratado de 851-852. En nombre de la Iglesia de Lyón, cuyo arzobispo Imolo había tomado hasta entonces una posición de mediación, atacó Floro al maestro de la corte de Carlos. Cuando Hincmaro quiso aprovechar a Amolo contra Floro, el nuevo arzobispo de Lyón, Remigio, hizo redactar un nuevo escrito, que se dirigía principalmente contra su cofrade *(confrater)* de Reims.

Godescalco cayó en lo sucesivo casi en olvido, y la controversia se movió en otro plano. Objeto capital de polémica fueron los cuatro capítulos, que el año 853 en Quierzy hizo sancionar Hincmaro en un pequeño círculo con ayuda de Carlos el Calvo. Aquí se interpretaba la *praedestinatio ad poenam* como *praescientia,* se declaraba, en armonía con la tradición, el restablecimiento del libre albedrío como gracia de la redención, y, en contraste con el agustinismo imperante, se refería expresamente la voluntad salvadora de Dios y la redención a toda la humanidad. Contra los capítulos de Hincmaro se dirigió la crítica de otro escrito polémico lionés y el sínodo de Valence del año 855, cuyos cánones fijaban en muchos puntos las tesis contrarias del episcopado de Lyón, Vienne y Arles, el episcopado de la provincia de Sens fijó expresamente al recién elegido obispo de París, Eneas, el año 856, la tradicional doctrina agustiniana. En la dieta franca de Savonnières de 859 hubo un choque entre los partidos de Lyón y Reims. La cuestión hubo de retirarse del orden del día. Hincmaro tomó posición en un tercero y último tratado, al que se incorporó también las doctrinas de los padres griegos, que respondían mejor a su tesis que Agustín. La discución se abrió otra vez el 860 en la dieta franca de Tusey, cuyo comunicado irénico aceptaba muchos puntos de vista de Hincmaro, pero no zanjaba la disensión fundamental. El episcopado de las tierras del Ródano llevó la cuestión ante el papa. Nicolás I citó a Hincmaro y Godescalco al concilio de Metz, el año 863, pero ni uno ni otro comparecieron. La iniciativa del papa que, según todas las apariencias, se inclinaba a la tendencia agus-

tiniana, infundió nuevas esperanzas a los amigos de Godescalco. En 866, el monje de Hautvillers, Guntberto, marchó secretamente a Roma con los escritos de Godescalco. Pero en el reino del oeste se habían confundido ya los frentes. Hincmaro confió al arzobispo de Sens, Egilón, la defensa de la causa. Nicolás I, sobre el que pesaban entonces graves solicitudes de muy otra especie, no dio ya fallo alguno (murió en otoño de 867).

Por el mismo tiempo (entre 866 y 870) se despidió también de la vida el monje Godescalco. Fue una personalidad fascinante de gran fuerza de irradiación; no fue un innovador, sí un hombre de ardor íntimo, para quien el culto y la doctrina se hicieron en tal grado experiencia personal íntima que, para él, los más profundos misterios aparecían como verdades evidentes. La rudeza que suele acompañar a hombres de este temple, subió de punto en su prisión monástica hasta rayar en psicosis. Pero la experiencia de la gracia divina fortaleció al infortunado monje aun en lo más alto de su dolor, al que Godescalco dio expresión en un canto imperecedero.

La eucaristía y la predestinación no fueron los únicos problemas que ocuparon a la teología de la tercera generación carolingia. La doctrina trinitaria, las cuestiones sobre la naturaleza del alma, y la visión de Dios fueron igualmente discutidas y las abordaron también precisamente Godescalco, Hincmaro y Ratramno. Más importante parece el movimiento que desencadenó en occidente el concilio constantinopolitano del verano de 867 con su sentencia de excomunión contra Nicolás I. El papa movilizó también al episcopado franco contra Bizancio. Se dirigió a Hincmaro de Reims, el cual encomendó a Odón de Beauvais la refutación de los cargos tradicionales griegos contra los latinos. Por la provincia de Sens escribió Eneas de París el tratado *Adversus Graecos*. El este tomó posición en el concilio de Worms del año 868. Pero Ratramno de Corbie dejó en la sombra a los obispos con su obra *Contra Graecorum opposita*, en que respondía de modo general a las quejas de oriente. Ratramno abordó particularmente la vieja y disputada cuestión sobre la *processio Spiritus Sancti* y defendió el primado pontificio contra Bizancio. La renovada controversia grecolatina de los años 867-868 forma el acto final de las grandes discusiones teológicas que comenzaron después del tratado de

Verdún y fueron sostenidas primero preferentemente y, después de la desaparición de Rabano, exclusivamente por el clero secular y regular de la Francia occidental (provincia de Reims y Sens) y las tierras lotáricas del Ródano (Lyón).

En el episcopado del oeste seguían actuando con fuerza mayor los impulsos políticos y eclesiásticos del tiempo de Ludovico Pío. El último gran representante de la «alta Iglesia» carolingia fue Hincmaro de Reims, el auxiliar fidelísimo de Carlos el Calvo y de sus sucesores, para el que sin embargo seguía teniendo vigencia la unidad del imperio bajo la forma de la *fraternitas*. La estrecha colaboración del arzobispo con la monarquía se inició al comienzo de los años cincuenta, cuando Carlos trató de liberarse del opresor influjo de su aristocracia laical. Resistió la grave crisis de confianza entre el rey y el arzobispo por los años 865 y 867 y, finalmente, también la tensión que, una década más tarde, provocó la política itálica de Carlos. La idea teocrática del estado de los carolingios recibió de Hincmaro su cuño último. El arzobispo partía de la doctrina gelasiana de las dos potestades, que bajo Ludovico Pío entró en la conciencia de los francos. Hincmaro deslindaba con claridad el sector civil —la *res publica*— del eclesiástico. La potestad real, que para él ocupaba puesto central, definíala como un oficio *(ministerium)* instituido por Dios; rechazaba, empero, un deber absoluto de fidelidad, especialmente en los obispos, a los que deseaba mantener libres de la implicación en los vínculos del derecho feudal (Th. Mayer). Debían fidelidad al rey, pero no *in omnibus*, sino *iuxta ministerium*, por razón de su ministerio. Que la intención de Hincmaro no era impugnar los deberes «civiles» del episcopado, se ve por su conducta en el conflicto del rey con su sufragáneo de Laon, en que el arzobispo reconoció la autoridad del monarca en materias de feudos eclesiásticos.

En su doctrina de las dos potestades, mirando a la mayor responsabilidad ante Dios, Gelasio había atribuido mayor peso a la *auctoritas sacrata pontificum* que a la *regalis potestas*. Hincmaro fundaba también la superior autoridad de los obispos en la consagración real, a cuyo ritual había dado él mismo su última forma. Cierto que la unción no era solamente signo externo de la institución divina de la realeza, sino que levantaba también al rey por encima de los laicos; atentar a los ungidos del Señor era

crimen particularmente grave. Pero, por la unción, no era el rey indeponible, como tampoco lo era el obispo, que era como él un *Christus Domini*. La cuestión de si, en caso de tiranía, de graves violaciones de la ley de Dios por parte del monarca, eran los obispos jueces competentes, se había planteado ya el año 833. Hincmaro la afirmó teóricamente. Como se ve por su conducta con Luis el Germánico y Lotario II por los años 858-860 y 860-863, veía en el sínodo imperial, es decir, en el concilio general de los francos la instancia ante la que debían responder los reyes, y que, en caso de necesidad, podía también deponerlos. Es muy dudoso que Hincmaro considerara nunca concretamente un proceso de deposición.

Reyes y obispos se necesitaban unos a otros en los distintos reinos. Acabada la guerra de los hermanos, el episcopado esperaba proseguir los esfuerzos de reforma de los tiempos de Ludovico Pío. El alto clero asistía de nuevo regularmente a las dietas de los francos, a las cortes de los reinos y a los concilios generales del imperio. La legislación eclesiástica tomó en occidente un volumen considerable, mientras en oriente la muerte de Rabano Mauro marcaba una cesura. Pero ni aun en occidente se celebraron ya las grandes dietas de reforma de significación programática. Entre los temas regularmente reiterados estaban las cuestiones de los bienes de la Iglesia, del patronazgo de las iglesias, de la disciplina penitencial y del matrimonio canónico. En su totalidad afectaban a la organización interna de las diócesis y a la autoridad del episcopado frente a clérigos, monjes y laicos.

Amén de las cortes y concilios del reino se celebraron también concilios provinciales y sínodos diocesanos, que trataban un conjunto de temas más o menos similar. Parece que la fuerte absorción que imponía al episcopado el servicio del reino, bloqueó en gran parte los concilios provinciales. Sin embargo, los sínodos de grandes provincias eclesiásticas, en cuya convocación y decretos tenía el rey parte directa, se distinguían poco de los concilios imperiales. El trabajo menudo que se llevaba a cabo en las diócesis era sin duda más considerable que lo que permiten reconocer las escasas fuentes. Estatutos diocesanos fueron publicados en los obispados de Reims, Bourges, Tours, Toul, Le Mans, Orleáns, Châlons y Soissons. La red de parroquias se fue organizando más en la se-

gunda mitad del siglo IX, y se prosiguió con éxito la lucha contra los corepíscopos. En lugar de las grandes parroquias antiguas, que estaban sometidas a un arcipreste, aparecieron ya, acá y allá, en occidente los distritos de decanato. Los decanos (o deanes) vigilaban la vida y desempeño del cargo de los clérigos de su distrito y así fortalecían la autoridad de los obispos respecto de las iglesias patronales del campo. El nombre está por vez primera atestiguado hacia el año 840 en la diócesis de Le Mans, pero la institución entró pronto también en la Champagne. El 852 mandó Hincmaro de Reims redactar instrucciones para los deanes de su jurisdicción. Por el mismo tiempo se instituyeron los arcedianados regionales que, en muchos casos, continuaron sin duda las antiguas circunscripciones corepiscopales. Los arcedianos vigilaban la limitación y administración temporal de las parroquias, pero inspeccionaban también a los arciprestes y diáconos. Los primeros testimonios proceden de los obispados de Langres (870), Orleáns (871) y Reims (874). Con el decanato y el arcedianado tomó forma la diócesis medieval; pero se tardó aún mucho hasta que estas instituciones se impusieran universalmente.

Si de la organización de parroquias y obispados se vuelve la vista a los monasterios y cabildos, el balance es mucho más negativo. El absurdo de las abadías laicales predominó primero en el oeste bajo Carlos el Calvo, luego también en los reinos del centro, y muchas antiguas abadías se arruinaron temporal y hasta definitivamente, aunque no precisamente las más ricas y célebres, permanecieron en mano del episcopado. La reforma iniciada bajo Ludovico Pío no sucumbió enteramente. Los mismos carolingios tardíos confirmaron la libre elección abacial y la división de las mensas. En 853 Carlos el Calvo y en 865 el emperador Luis II ordenaron una visita a los monasterios por los *missi*.

Aunque los concilios provinciales fueron en gran parte absorbidos por los sínodos de los reinos particulares, los metropolitas desempeñaron un papel importante en el siglo IX. Desde Carlomagno llevaban el título de arzobispos y el palio como signo de su dignidad. En las cortes y concilios de los reinos particulares descollaban los arzobispos de Sens y Reims (oeste), de Colonia y Tréveris (Lorena), de Lyón (Provenza), de Maguncia (este), de Milán y Aquilea (Italia). El arzobispo más representativo de la

época, que defendió enérgicamente los derechos metropolitanos tanto contra sufragáneos rebeldes como contra Roma, fue Hincmaro de Reims.

Según el antiguo derecho canónico, el metropolita no era superior jerárquico de los obispos de su provincia eclesiástica; sólo tenía sobre ellos derecho de inspección o vigilancia. Convocaba y presidía los concilios provinciales. Confirmaba las elecciones episcopales (derecho de voto) y tenía derecho de consenso en las decisiones importantes de sus sufragáneos. Desde que los metropolitas llevaron como arzobispos al palio, que originariamente sólo pertenecía al metropolita de Arles como vicario del papa, fueron también considerados como representantes de éste, llamados *in partem sollicitudinis,* en un sentido a la verdad no definido con mayor precisión. Por otra parte, eran también mediadores entre el episcopado y el emperador, y eran a menudo nombrados *missi* dentro de su provincia. Como tales, incumbíales dar a conocer las capitulares y vigilar su ejecución en la provincia. Sin embargo, mermaron sus atribuciones en el nombramiento de los obispos, en que habían intervenido desde el siglo VI.

Fortalecidos por la reforma del imperio y de la Iglesia, los arzobispos del siglo IX estaban en muchos casos empeñados en transformar su antiguo derecho de inspección en un verdadero poder de gobierno o jurisdicción. Hincmaro distinguía metropolitas con palio y sin palio. Los metropolitas sin palio estarían sometidos a su respectivo patriarca o primado; los de palio, por lo contrario, inmediatamente a Roma. Los arzobispos del reino franco habrían recibido, con el palio, los derechos también del vicario de Arles. Serían independientes en la consagración de sus sufragáneos y en la convocación de los concilios provinciales. Así se precisaron y cumplieron los antiguos derechos metropolitanos en el reino franco. Un arzobispo, según Hincmaro, tenía derecho a convocar los concilios provinciales, que él presidía, en un lugar de su elección; derecho a castigar a los obispos culpables, a nombrar visitadores en la vacancia de un obispo, a ordenar nueva elección y consagración, a examinar y confirmar al electo, y a decidir en caso de elección doble. Sin su aprobación, el sufragáneo no podía enajenar bienes de la Iglesia, ni aceptar cargos ni emprender siquiera viajes fuera de la provincia. De las decisiones del obispo

o del sínodo diocesano se podía apelar al arzobispo. Éste, según Hincmaro, podía entender en procesos e intervenir libremente en el gobierno de sus sufragáneos. En cambio, la apelación a Roma sólo era posible después de sentencia dada por un concilio provincial. El papa la debía examinar; pero, según antiguo derecho canónico (Sárdica), debía remitir la causa al concilio de una provincia próxima. En su opinión, la legislación eclesiástica atañía a los concilios generales; a las decretales sólo les concedía función declarativa y complementaria.

El alto concepto que Hincmaro se formó de su cargo, originó los conflictos con sus sufragáneos Rotado de Soissons e Hincmaro de Laon por los años 856-864 y 869-872. Las tensiones en la provincia eclesiástica de Reims se agudizaron por la oposición de los clérigos y monjes ordenados por Ebo en su pasajera restitución de 841 y a los que suspendió Hincmaro. Según todos los visos, la oposición de Reims estaba en estrecho enlace con la gran fábrica de falsarios de que salieron las capitulares de Benedicto Levita y los decretales del Pseudo-Isidoro. A decir verdad, las tendencias de los falsarios no coinciden perfectamente con los fines de los adversarios de Hincmaro; eran mucho más amplias y tenían por fin asegurar la obra de la reforma carolingia amenazada por la evolución política.

La reforma carolingia había introducido un orden uniforme en las diócesis y provincias eclesiásticas, había levantado la formación espiritual y religiosa y la conciencia moral, pero no había logrado desenredar completamente a la Iglesia de su implicación con el mundo. La devolución de los bienes de la Iglesia secularizados estaba atascada. El patronazgo de iglesias estaba jurídicamente regulado; pero, por el hecho mismo, legalizado. El abaciado laical estaba sólo reprimido, pero no abolido. Las elecciones para los altos cargos eclesiásticos, no obstante los privilegios de Ludovico Pío, no eran realmente libres. Desde los desórdenes de los años treinta, cabía advertir de nuevo en todos estos terrenos una evolución regresiva. La corrupción moral de la aristocracia laical amenazaba al derecho matrimonial eclesiástico, y la autoridad episcopal sobre el clero pastoral seguía siendo problemática. Nuevas secularizaciones sacudieron las bases materiales de la Iglesia, y el abaciado laical predominó de nuevo en anchas porciones del

imperio. El alto clero estaba profundamente metido en las banderías de los carolingios, pasiones y suspicacias políticas ponían en aventura la seguridad jurídica. Los temas capitales del programa de reforma de los falsarios respondían a los temas eternos de las cortes del reino: seguridad de los bienes de la Iglesia contra la usurpación y secularización, libertad del clero para sus funciones religiosas y eclesiásticas, seguridad jurídica para el episcopado y el clero inferior por el respeto al proceso canónico y la extensión del *privilegium fori* a todos los clérigos. Pero, después del tratado de Verdún, los falsarios no ponían ya al emperador como garante de la reforma, sino al papa. Éste era para ellos el juez supremo en las *causae maiores*, es decir, sobre todo en causas del episcopado; según su concepción, de Roma reciben también su autoridad todos los concilios, de forma que, para ellos, ningún decreto conciliar poseía validez sin el asentimiento expreso o tácito del papa.

Sólo pueden entenderse las falsificaciones si nos ponemos dentro del contexto histórico. En el siglo IX, Roma pasaba ya por madre de muchas iglesias galas. Ya en los siglos V y VI se habían propagado desde Arles por el sur de las Galias leyendas apostólicas de fundación, y en los comienzos del VIII y del IX son perceptibles también en el norte galofranco: en París, Châlons, Tréveris y Colonia. La Iglesia romana había dado en doctrina, culto y derecho la norma para las reformas de Pipino y Carlomagno. Por ella se hacían confirmar los derechos y otorgar las exenciones. «Los falsarios no inventaron la ideología, sino los decretos, que tenían que servir de base histórica a la ideología» (Ullmann). La reforma, en la edad media, se entendió siempre como retorno al derecho antiguo. Tampoco nuestros falsarios se sentían como innovadores, sino como renovadores. Y así revestían sus ideas en capitulares de los grandes carolingios y en decretales de los papas antiguos. La mano de los falsarios se reconoce primeramente en la *Hispana* interpolada de Autun. De la misma fábrica salieron luego en serie rápida: los *Capitula Angilramni*, que se suponen dirigidos por Adriano I a Angilramno de Metz, las capitulares que se dan por compuestas por Benedicto Levita con consejo de Otgario, arzobispo de Maguncia, y las decretales del llamado Isidoro Mercator.

Las falsificaciones se compusieron por los años de 847-852, pues el 847 murió el arzobispo de Maguncia, Otgario, que se da ya por muerto en las capitulares, y el 1.º de noviembre se databan los estatutos diocesanos de Hincmaro, en que se citan por vez primera algunas de las falsas decretales. Hacia el mismo tiempo, por los años 851-853, Teutgaudo, arzobispo de Tréveris, presentaba su pretensión al primado sobre la *Gallia Belgica* (provincias eclesiásticas de Reims y Tréveris) que sólo podía fundar en falsificaciones. Razonamientos pseudo-isidorianos se hallan en algunos documentos de Le Mans, a saber, en una bula papal falseada en nombre de Gregorio IV, en los *Gesta Aldrici* y en los *Actus pontificum*, que fueron concluidos en los años 841 y 836-838 respectivamente. En las capitulares francas del oeste se cita a Benedicto Levita por vez primera el año 857, y desde este tiempo las pruebas son más frecuentes. El Pseudo-Isidoro desempeñó gran papel en los procesos de Rotado de Soissons (861/864) y particularmente de Hincmaro de Laon (869/872). La ocasión inmediata para la falsificación la ofreció sin duda la asamblea imperial de Épernay (846), en que el episcopado franco occidental sufrió una grave derrota en su programa de reforma, por parte de la aristocracia imperial. El taller de los falsarios ha de buscarse, según los más antiguos testimonios, en la provincia eclesiástica de Reims. El golpe de Épernay afectó en primer término a Hincmaro de Reims, y pudo sin duda dar un pasajero impulso a los secuaces de Ebo. El extraño cargo de primado, que los falsarios insertaban como «instancia pasiva de apelación» (Fuhrmann) entre Roma y los metropolitas, parece propiamente haber sido inventado en interés del partido de Ebo, que buscaba en el arzobispo de Tréveris un respaldo contra su propio metropolita. Añádase que Teutgaudo de Tréveris, primeramente y por largo tiempo, fue el único arzobispo que pretendió el primado en el sentido del Pseudo-Isidoro.

Los efectos de las falsas capitulares y decretales fueron limitados en el siglo IX. Las falsificaciones ofrecieron a Nicolás I buenos asideros, pero no imprimieron carácter a su pontificado. Se ha recalcado, con razón, que las falsificaciones no fundamentaban el poder del papado, sino que lo suponían. Sin embargo, dieron forma jurídica a la autoridad de Roma y, en el siglo XI, se convirtieron en un instrumento esencial del gobierno del papa en

la Iglesia, en un fundamento del primado romano de jurisdicción.

Las grandes controversias de la época carolingia se extinguieron por los años sesenta, el desenvolvimiento del derecho canónico se paralizó en los años ochenta y noventa. El Pseudo-Isidoro entró en la *Collectio Anselmo dedicata*, colección itálica de cánones de 882-896 y en las actas del reino franco-oriental de Tribur (895). Las falsificaciones desempeñaron todavía un papel en los alborotos formosianos; pero luego pasan completamente a segundo término. La legislación sinodal se estancó en el reino del oeste por los años 881-884 (Fîmes y Ver), en Italia el 891 (Pavía), en Borgoña el 892 (Vienne) y en el reino del este en 895 (Tribur).

En Roma, la vida espiritual en el siglo IX alcanzó su punto culminante bajo Nicolás I (858-867), Adriano II (867-872) y Juan VIII (872-882). La personalidad más destacada por su ciencia fue Anastasio Bibliotecario, allegado a Luis II [5] y que el 855 fue incluso antipapa imperial, pero que se unió luego de nuevo al Laterano. Anastasio escribió la vida de Nicolás I en el *Liber pontificalis* y, «como una especie de secretario de Estado desde 861-862», ejerció gran influencia en la política de la Iglesia. Adriano II, al nombrarlo bibliotecario, le confió la dirección de la cancillería. No menos célebre se hizo Anastasio por sus traducciones del griego (vidas de santos, actas de los concilios de 787 y 869-70, documentos de historia eclesiástica del siglo VII, Dionisio Areopagita y Teófanes). El interés de Atanasio por la historia de la Iglesia compartíalo el diácono Juan, que si bien no llevó a cabo una historia de la Iglesia proyectada en colaboración con Anastasio, compuso, en cambio, una *Vita* de Gregorio Magno y empezó la *Vita Clementis* que es importante para la historia de Cirilo-Constantino, apóstol de los eslavos; la *Vita* fue acabada, antes del 882, por Gauderico, obispo de Velletri que se la encomendara. El cuarto de siglo de florecimiento de la cultura romana fue también de importancia para la evolución de la idea medieval de Roma. Todo acabó con el desastre del papado carolingio, que se echa también

---

5. Anastasio compuso la célebre carta de Luis II a Basilio I de 871, que fundaba el «verdadero» imperio en Roma y en la coronación papal, con lo que marcó una nueva época en la evolución de la idea imperial carolingia. Anastasio fue tal vez también el educador de Irmgarda, hija del emperador (cf. también, para lo que sigue, H. LOEWE: Wattenbach-Levison 4, 394ss 460ss 465ss 472).

de ver en la interrupción de las vidas de los papas en el *Liber Pontificalis*. En el libro papal faltan ya las vidas del asesinado Juan VIII, y las de Marino y Adriano III, sus efímeros sucesores. El último obispo romano que recibió una biografía de este género fue Esteban V (885-891), antecesor de Formoso.

Ravena que, formalmente, pertenecía al estado de la Iglesia pero que, de hecho, se aproximaba más a los carolingios, produjo en Agnellus († después de 846), autor del *Liber Pontificalis* de la Iglesia de Ravena, un historiador de talla. En el sur de Italia, la corte de Benevento bajo Arichis en la alta era carolingia se convirtió en centro cultural que, desde mediados de siglo, perdió importancia por la decadencia del principado. La abadía madre de Monte Cassino mantenía enlace no sólo con los príncipes longobardos de Benevento, sino también con los carolingios y los emperadores de oriente. La historiografía del monasterio que empezara el 867 con la crónica del mismo, fue continuada en Capua después de la destrucción de la abadía por los árabes (885), en que el monje Erchemperto († después de 904) escribió la continuación de la historia longobarda de Paulo Diácono, afectada de resentimiento antifranco y proseguida hasta el 889. A fines del siglo IX, Benevento y Capua quedaron oscurecidas por Nápoles que, como Venecia, pertenecía políticamente al imperio de oriente, pero prácticamente era independiente y mantenía estrechas relaciones con Roma. La historiografía del obispado comienza en Nápoles hacia la mitad del siglo IX y se desenvolvió en lo sucesivo. En las últimas décadas del siglo IX surgió también aquí una literatura de traducción del griego, que presenta a la ciudad como un foco de cultura grecolatina. Los escritores que trabajaban en Nápoles, Eugenio Vulgario y Auxilio, eran a fines del siglo los portavoces de los formosianos, y atestiguaban como tales un enlace con Roma.

Tras la muerte del emperador Luis II († 875), de Luis el Germánico († 876) y de Carlos el Calvo († 877) las cortes carolingias perdieron poco a poco su importancia cultural. Sin embargo, aún continuaron cultivándose las *Septem Artes* y el derecho en Pavía, que poseía una gran tradición como «capital» del reino francolombardo de Italia y era uno de los grandes centros escolares instituidos por Lotario I. También en Milán, que en la era carolingia compitió fuertemente con Pavía, un grupo de monjes irlande-

ses, de quienes procede un *Encomium* de Lotario I, cultivaba los estudios griegos. El año 877, siguiendo a Paulo Diácono, escribió Andrés de Bérgamo una historia de la Italia carolingia, que no estaba enteramente limpia de reservas contra los francos. De Verona, el más importante centro escolar del norte de Italia, en que se enseñaba también el derecho, procede el *Carmen de Adelardo episcopo* (h. 900), que contiene una elegía por la muerte de Luis II, Carlos el Calvo y Juan VIII. En el círculo de los emperadores widones se compuso el *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma,* una viva protesta contra la enajenación de derechos imperiales por parte de los últimos carolingios. Los hechos del antiemperador de Friul fueron glorificados en la *Gesta Berengarii.* Los últimos espejos de príncipes pertenecen al reino del oeste: Hincmaro los escribió para Luis el Tartamudo (877-879) y sus hijos Luis y Carlomán. Como *laudator temporis acti,* el gran arzobispo de Reims compuso, a imitación de Adalardo de Corbie, poco antes de su muerte († 882), para el joven rey Carlomán y sus magnates un tratado *De ordine palatii,* sobre el orden o gobierno de la corte imperial carolingia. El 884, Notker de San Gall presentó en otro estilo con su *Vita Caroli* a Carlos III el espejo de su gran antepasado. La resistencia de París contra los normandos fue celebrada por Abbón de St.-Germain-des-Prés en su poema de *De bello Parisiaco.* La historiografía del imperio se interrumpió en occidente el año 882, en el este el 891.

La invasión normanda de 879-891 castigó también duramente las tierras que formaban el núcleo de la Francia carolingia. Sin embargo, en la Champagne se mantuvo imperturbada la continuidad de las escuelas de Laon. De Laon procedía Mannón, el último maestro palatino de Carlos el Calvo (864-893) que sobrevivió a su señor. Hacia fines de siglo, un grupo de gramáticos irlandeses trabajaba en la ciudad fortificada, cuyas murallas desafiaban a todo ataque. El 893, el arzobispo Fulcón encargaba a Remigio de Auxerre y a Hucbaldo de San Amando la restauración de la vida espiritual en la vecina Reims. Remigio, emparentado con Lupo de Ferrières, fue el último en la serie de los grandes humanistas de Auxerre. Como sucesor de su maestro Erico enseñó en Auxerre desde 876 hasta su llamamiento a Reims. Después del asesinato del arzobispo Fulcón (900) marchó a París, donde murió el 908.

Hucbaldo de San Amando (ca. 840-930) estudió con su tío Milón y con Erico. Sus relaciones literarias se extendían de Soissons hasta Utrecht y Maguncia. La abadía de San Amando (Hennegau) había mantenido su rango en medio de la destrucción y la ruina. Era afamada no sólo por su escritorio, sino también como centro de cultivo de las artes; de ella salieron las secuencias, tan importantes para la poesía y la música. Su posición intermedia entre la Champagne y el bajo Rin se revela también en el fondo de manuscritos conservados. De San Amando procede la secuencia de Eulalia, la más antigua poesía en lengua francesa, así como el himno en alto alemán en honor de Luis, rey del oeste franco, vencedor de Saucourt (881).

En la provincia de Colonia, también duramente probada. la abadía de Werden, no afectada por las devastaciones y que mantenía estrechas relaciones con Hennegau, fue el más importante centro de cultura de los últimos tiempos carolingios. De ella salió la *Musica enchiriadis* del abad Hogerio († 902). De nuevo florecieron las escuelas de Lieja bajo el obispo Esteban (901-920), que, como Radbodo de Utrecht, había estudiado en la corte franca del oeste con Mannón de Laon.

El abad Reginón (892-899) acometió la restauración de la abadía de Prüm, varias veces saqueada por los normandos. Cuando finalmente, por razón de las luchas de nobleza, Reginón hubo de abandonar el monasterio de Eifel, Radbodo, arzobispo de Tréveris (883-915), le dio el también destruido monasterio de Martin, donde el sabio abad murió el año 915. Al servicio de la restauración eclesiástica de Tréveris estuvo un manual de armonía, con que Reginón compitió con Hogerio de Werden y Hucbaldo de San Amando, y el canónico *De synodalibus causis,* acabado el 906 y dedicado al arzobispo Hattón de Maguncia. Para la posteridad, Reginón vive sobre todo como autor de una crónica universal, que representa una hazaña insólita para su tiempo.

En el reino franco del este surge por vez primera Sajonia a la luz en la fase final del renacimiento carolingio, siquiera la producción literaria se limitara aún al obispado misional de Brema-Hamburgo *(Vita Anscarii, Vita Rimberti)* y la abadía real de Corvey, en que el abad Bovón I (879-890) desarrollaba personalmente actividad literaria. El *Poeta Saxo* compuso en el monasterio de

Weser hacia el 890, un poema de exaltación de Carlomagno; el monje Agio escribió una vida de Hathumoda de Gandersheim, hija del fundador de los liudolfingios.

Los centros de gravedad de la vida espiritual franco-oriental seguían situados en Franconia, Suabia y Baviera. Bajo Carlos III (876-887) existió un estrecho enlace entre la capilla real y los monasterios del lago de Constanza, San Gall y Reichenau, y bajo Arnulfo se continuaron los anales del reino en Ratisbona y Niederaltaich. San Carlos conoció por entonces su primer florecimiento bajo la constelación de Ratperto († ca. 890), Tutilo y Notker (ca. 840-912). Ratperto escribió la historia de su monasterio *(Casus S. Galli)*. Tutilón fue un artista y músico importante (tropos). Pero a los dos dejó en la sombra Notker Bálbulo (tartamudo), quien, no obstante su defecto de lengua, fue un poeta agraciado, que puso el sello a la función litúrgica y a las leyes poéticas de la secuencia (v. den Steinen), y en la Vida de Carlomagno, compuesta hacia el 884, se mostró también maestro de la narración. San Gall y Reichenau aparecen también por este tiempo como centros de poesía religiosa en alto alemán, que fue trasplantada a Frisinga por Waldon, discípulo de San Gall y hermano de Salomón III de Constanza. Así, los monasterios del lago de Constanza sucedieron por este tiempo a Fulda y Weissenburg en su función de focos de cultura en el este franco y de cultivo de la literatura en lengua alemana, para la que se hizo usual en San Gall y Maguncia la designación de *teutonica lingua* (en lugar de *theodisca lingua)*. De una familia franco-renana o del Alto Rin procedía también muy probablemente Gerardo, poeta épico comparable al lírico Notker, que, seguramente en los últimos años del siglo IX, dedicó su poema latino *Waltharius* a Erkanbaldo (ca. 882-912), obispo de Eichstät[6]. Los héroes de la epopeya —el visigodo Waltario y el franco Haganón— aparecen en Gerardo no sólo como guerreros, sino también como hombres formados en las Artes, lo mismo que los magnates carolingios del siglo IX de las familias de Guillermo de Tolosa y Erico de Friul.

En conjunto, la obra de la cuarta generación carolingia no fue desdeñable, aunque limitada a las Artes. En poesía señaladamente se produjeron obras de primer orden. Pero no menos importante

6. De otro modo, SCHALLER, o. c., que vuelve a las tesis más antiguas sobre la epopeya de Waltario.

que las obras concretas fue la continuidad de las escuelas en algunos antiguos centros culturales, el trabajo de restauración que se inició pronto en las grandes metrópolis y el germinar de nuevos focos de cultura en Sajonia. De este modo, aun en medio de las más graves pruebas, no se extinguió la vida espiritual, y se guardó en lo esencial para un tiempo nuevo la herencia de la reforma y renacimiento carolingio.

Sección sexta

LA IGLESIA BIZANTINA EN TIEMPO DEL CISMA DE FOCIO

Por Hans-Georg Beck
Profesor de la Universidad de Munich

FUENTES: Las más importantes cartas papales que fueron dirigidas al emperador de Bizancio y a sus patriarcas: *Nicolai I. epistolae,* MGEp VI 257-690 (ed. E. PERELS); *Hadriani II. epistolae:* ibid., VI 691-765; *Joannis VIII. epistolae:* ibid., VII 1-133 (ed. E. CASPAR); *Stephani V. epistolae:* ibid., VII 334-365; *Formosi papae epistola ad Stylianum* ep.: MANSI XVI 456-458.

Actas sinodales: Constantinopla 861: Las actas originales se han perdido. Estractos latinos de la colección conónica del card. Deusdedit, ed. W. v. GLANVELL (Paderborn 1905) 664ss. Los cánones del sínodo: MANSI XVI 536-549; RHALLIS II 647-704 y JOANNOU I 2, 447-479. Constantinopla 867: Las actas originales se han perdido. Constantinopla 869/870: Las actas originales se han perdido; un epítome griego: MANSI XVI 320-409; las actas en la traducción de Anastasio: MANSI XVI 1-208; los cánones: MANSI XVI 397-406, JOANNOU I 1, 293-342. Constantinopla 879/880: MANSI XVII 373-526; extractos latinos de Deusdedit: GLANVELL 610-617; cánones: RHALLIS II 705-712 y JOANNOU I 2, 482-486. Un importante puñado de actas de propaganda de los enemigos de Focio sobre el llamado segundo cisma fociano: MANSI XVI 409-457. — *Anastasii Bibliothecarii epistolae:* MGEp VII 395-412; *Vita Ignatii patr.:* MANSI XVI 209-292; PG 105, 487-574. Cartas del patriarca Focio: ed. J.N. BALETTAS (Londres 1864), PG 102, 585-989; más cartas del patriarca: ed. A. PAPADOPULOS-KERAMEUS (San Petersburgo 1896). J. HERGENRÖTHER, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia* (Ratisbona 1860); A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia,* 2 t. (San Petersburgo

1899/1901); G. HOFMANN, *Photius et ecclesia romana. Textus et documenta.* 2 t. (Roma 1932); J.N. KARMIRES, Δύο βυζαντινοὶ ἱεράρχαι καὶ τὸ σχίσμα τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας (Atenas 1950; ortod.).

BIBLIOGRAFÍA (selección): R. JANIN, *Ignace*: DThC VII 2, 713-722; V. GRUMEL, *Ignace:* «Catholicisme» V 1192-1195; GRUMEL *Reg*, n.os 444-589; J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel,* 3 t. (Ratisbona 1867/69); M. JUGIE, *Le schisme byzantin* (París 1941); F. DVORNIK, *The Photian Schism. History and Legend* (Cambridge 1948); v. franc.: *Le schisme de Photius* (París 1950); E. AMANN, *Photius:* DThC XII 2, 1536-1604; F. DVORNIK, *The Patriarch Photius in the Light of Recent Research.* Berichte zum XI. Internationalem Byzantinistenkongress (Munich 1958), cuad. III, 2. Cf. en los mismos informes o ponencias: *Korreferate* (por P. STÉPHANOU y K. BONIS) 17-26 und Diskussions-beiträge zum XI. Internationalen Byzantinistenkongress (Munich 1961) 41-54.

XXIV. DESDE EL TÉRMINO DE LA CONTROVERSIA SOBRE LAS IMÁGENES HASTA LA PRIMERA CAÍDA DEL PATRIARCA FOCIO

Ni incluso acabada la querella de las imágenes, gozó la Iglesia de paz en el imperio bizantino durante las décadas inmediatas. Quede a un lado la cuestión de si el partido de los iconómacos era aún tan fuerte que pudiera actuar como elemento de inquietud; pero la oposición entre los monjes —o, por mejor decir, entre los «zelotas» de entre ellos— y una tendencia de política eclesiástica moderada, seguida principalmente por la corte imperial y el alto clero no-monacal —oposición que poco después se encarnara en las dos relevantes figuras de Teodoro Estudita y el patriarca Nicéforo— estaba bajo las cenizas y se encendía una y otra vez. El nuevo patriarca Metodio († 847) se vio obligado ya por los años 845-846 a lanzar de nuevo la excomunión contra los estuditas [1]. Estos monjes habían desenvuelto en los últimos años su propia teoría acerca de la función que incumbe a los monasterios en la Iglesia. Ellos se consideraban como instancia de inspección sobre los patriarcas y como centinelas de los cánones. Eran sobre todo enemigos jurados de toda política de arreglo, de toda *oikonomiae.* Metodio no podía ser, por de contado, un patriarca de los estuditas. Su situación era difícil. Su interés era limpiar el episco-

1. GRUMEL *Reg,* n.º 434.

pado de elementos iconoclastas y de toda especie de clérigos comprometidos. Este rumbo se seguía más resueltamente que bajo Tarasio. Todo aquel que en el segundo período iconoclasta se había mostrado débil, era depuesto, y lo mismo todo aquel que se hubiera hecho ordenar por tales obispos [2]. Sin embargo, ¿cómo llenar los grandes huecos que se producían? Metodio, como moderado en política eclesiástica, no podía tener interés en proveer todas las sedes episcopales con estuditas. Por otra parte, le faltaban candidatos que reunieran todos los requisitos canónicos. Metodio tuvo por mal menor usar de epiqueya en el terreno de las irregularidades; pero esto provocó precisamente la más viva oposición de los estuditas. Metodio no se lo pensó mucho y exigió de ellos que condenaran todo lo que se había escrito contra el uso de la epiqueya por parte de los patriarcas Tarasio y Nicéforo [3]. Ello significaba nada menos que condenar muchos de los principios escritos de Teodoro, el héroe de los estuditas. Estalló el cisma, pero Metodio murió antes de que se arreglara el pleito [4].

Todo el empeño de los monjes fue ahora imponer un patriarca de su partido y dirigirlo según sus miras. La elección de la emperatriz Teodora recayô sobre Ignacio, monje, hijo que era del otrora emperador Miguel I Rangabe. Los partidarios del difunto Metodio, sobre todo Gregorio Asbestas, arzobispo de Siracusa que, huyendo de los árabes, había venido a Constantinopla y durante el patriarcado de Metodio estuvo sobre el candelero en el gobierno de la Iglesia, se opusieron a la elección. Pero la emperatriz impuso su candidato y, a lo que parece, lo impuso no permitiendo al sínodo que hiciera elección alguna. Asbestas y su gente se inclinaron a la voluntad imperial. Pero Ignacio desairó al arzobispo ya en la ceremonia de la consagración, y poco después lo depuso y excomulgó, para lo que probablemente hubo de servir de pretexto alguna ordenación «irregular» hecha por mandato del patriarca Metodio. Ya esta deposición le trajo a Ignacio el primer conflicto con Roma, pues la curia avocó a sí el caso de Asbestas, que se había dirigido a la santa sede [5]. El asunto se

2. Ibid., n.º 435. 3. Ibid., n.º 432.

4. Sobre el cisma de los estudiantes, cf. el art. de E. v. DOBSCHÜTZ, *Methodios und die Studien:* ByZ 18 (1908) 41-105, y las observaciones críticas de V. GRUMEL siguiendo el *Reg*, n.º 436.

5. El caso de Asbestas ha quedado en parte sin aclarar. Cf. V. GRUMEL, *Le schisme*

hubiera seguramente dormido, si Ignacio no hubiera sido un maestro en el arte de crearse enemigos aun en la corte. La emperatriz Teodora difícilmente hubiera podido gobernar por sí misma, y puso toda su confianza en el logoteta Teoctisto, quien, por su parte, logró descartar del consejo de regencia a rivales peligrosos, sobre todo a Bardas, hermano de la emperatriz. La declaración de mayoría de edad de Miguel III se iba dilatando más y más y su preparación para el gobierno se descuidaba culpablemente, lo que aprovechó Bardas para lograr influjo determinante sobre él. Ignacio, en cambio, no se preocupaba para nada del emperador, y se inclinaba tanto más a la emperatriz. Así vino el golpe de estado de 856: Teoctisto fue asesinado, Miguel fue proclamado autocrátor por el senado y Teodora reducida a la impotencia. Bardas empuñó las riendas del mando. Naturalmente, Ignacio perdió su influjo en la corte, cosa, a la verdad, con que no estaba dispuesto a conformarse. Cuando súbitamente corrió el rumor de que Bardas vivía incestuosamente con su nuera viuda, el patriarca le dio crédito sin examen alguno y negó a Bardas la comunión [6]. Bardas halló pronto ocasión de volver la pelota. La ex emperatriz, descontenta de su forzosa inactividad, parece haber conspirado, y el patriarca no estuvo tal vez al margen del asunto. Bardas obligó a Teodora a entrar en un monasterio, e Ignacio mismo debía darle el velo. Ignacio se negó, y Bardas vio en la negativa una confesión de complicidad. Poco después, al descubrirse una conjuración contra el gobierno, se buscaron también sus cabecillas en las más altas esferas, e Ignacio trató de cubrir a los conjurados. Esto era para Bardas alta traición y mandó deportar al patriarca a la isla de Terebinto (octubre 858). Lo que acaeciera en los meses siguientes, sigue bastante oscuro, a pesar de los esfuerzos de la investigación [7]. Con alguna verosimilitud, el curso de los acontecimientos

---

de Grégoire de Syracuse: ÉO 39 (1941-1942) 257-267. Que Gregorio fuera rehabilitado por el sínodo en el *interstitium* entre Ignacio y Focio, me parece no estar demostrado, y no puede deducirse de las palabras del papa Nicolás I (MGEp VI 498-499), pues a la pregunta del papa: *Quibus documentis?*, hubiera podido responder Bizancio con los protocolos de la acción sinodal. Más verosímil me parece una rehabilitación sin forma, pero ruidosa por Focio haciéndolo su *consecrator*.

6. Sea lo que fuere de los rumores, nada sabemos de un proceso de descargo, que Ignacio debiera haber empezado por exigir.

7. Cf. V. GRUMEL, *La génèse du schisme photien:* StudiBiz 5 (1939) I, 177-185; P. STÉPHANOU, *Les débuts de la querelle photienne vus de Rome et de Byzance:* OrChrP

puede resumirse así: Ignacio estaba dispuesto a dimitir condicionalmente; se declaraba de acuerdo con una nueva elección a condición de que el electo se obligara a reconocer su propia legitimidad —la de Ignacio— como patriarca, a permanecer en comunión con él y respetar sus medidas patriarcales. En otras palabras, estaba dispuesto a reconocer un sucesor, que perteneciera más o menos claramente al partido de los monjes. La búsqueda de un candidato no era fácil. Por fin se llegó a un compromiso, y la elección cayó sobre Focio. El elegido era recomendable en muchos aspectos. Sus padres habían merecido los honores de confesores como perseguidos por su culto a las imágenes, el patriarca Tarasio fue abuelo suyo, una hija de la emperatriz su cuñada. Había gozado de la confianza del ministro Teoctisto, pasaba por el mayor erudito de su tiempo, y en el momento de su elección ocupaba, como jefe de la cancillería, para la que fue nombrado ya por Teoctisto y no por Bardas, un puesto de responsabilidad en la administración y en política eclesiástica no estaba aún claramente comprometido. Focio se mostró dispuesto a aceptar las condiciones de Ignacio y así pudo ser ya ordenado antes de Navidad de 858, como laico, *per saltum*, y seguidamente entronizado. Todo parecía marchar lisamente, pero al cabo de unos contados meses estalló de nuevo abiertamente la pugna eclesiástica. Una de sus causas pudo ser que Focio se hiciera ordenar por el arzobispo Gregorio Asbestas. Fue en todo caso una indiscreción, si no respecto de Ignacio, sí por lo menos de la sede romana, en que estaba aún — por desgracia— pendiente el caso de Gregorio. Pero el motivo capital de las dificultades fue sin duda la distinta interpretación de las capitulaciones de la elección, es decir, las concesiones al patriarca dimisionario. Focio veía en ellas sin duda una muestra de respeto al honor de su antecesor, una salvaguardia de Ignacio contra ulteriores medidas adversas a su persona; los ignacianos, empero, no parece que vieran en Focio mucho más que el ejecutor de su política, y su ser o no ser dependía del aire ignaciano que diera a su gerencia. Ahora bien, Focio no podía por ningún caso conformarse con ese papel, los ignacianos vieron muy

---

18 (1952) 270-280; id., *La violation du compromis entre Photius et les Ignatiens*: ibid. 21 (1955) 291-307; F. Dvornik, *Le premier schisme de Photius*: «Izvestija Bulgar. Archaeol. Inst.» 9 (1935) 301-325.

pronto roto el compromiso, se reunieron (febrero 859) en la Hagia Eirene, depusieron a Focio y declararon a Ignacio único patriarca legítimo. A esta pública declaración de guerra respondió Focio, hacia marzo de 859, con un sínodo por lo menos de 170 obispos congregados en la iglesia de los apóstoles [8]. Focio no se tuvo ya por obligado al compromiso. Se examinaron las especiales circunstancias en que fue hecho Ignacio patriarca (exclusión de la elección por el sínodo) y se le depuso formalmente. El hecho de que Ignacio, con ocasión de su dimisión, pusiera tan enfáticamente por condición el reconocimiento de la legitimidad de su patriarcado, da a entender que aquí se vio ya tempranamente el punto flaco. Pero que, después de años, se apretara ahora formalmente este argumento, muestra por sí solo que Focio no estaba ya dispuesto a ceder, pues, por lo general, tales irregularidades en la elección de los patriarcas no se tomaban en Bizancio muy en serio. El gobierno de Bardas apoyó a viva fuerza —contra la voluntad de Focio— las medidas sinodales contra los ignacianos. El cisma era patente. Ahora estaba Focio dispuesto a mandar a sus colegas en el patriarcado y a la sede romana su *enthronistika*, en que se hablaba en frases bastante generales de la dimisión (ὑπεξελθόντος) de Ignacio [9]. La embajada que llevó a Roma este escrito presentó al papa Nicolás I otro del emperador Miguel III [10] en que éste pedía al papa mandara legados a un proyectado concilio general en Constantinopla, a fin de eliminar los restos de iconoclasmo [11]. El papa [12] reconoció la ortodoxia de la *synodika* de Focio, pero encontró bastante oscuro el caso de Ignacio y envió sus legados —Rodoaldo de Porto y Zacarías de Anagni— no sólo para tomar parte en el concilio, sino también con orden de investigar el caso de Ignacio. La decisión se la reservaba personalmente el papa. Sin embargo, le dio a entender a Focio que, no obstante la falta de intersticios en su ordenación, se podría llegar a un reconocimiento. En abril de 861 se reunió el proyectado concilio en

8. GRUMEL *Reg.* n.º 459.

9. Texto PG 102, 585-593. Cf. GRUMEL *Reg*, n.º 464. *Die Ausfertigung an die östlichen Patriarchate:* PG 102, 1017-1024.

10. DÖLGER *Reg*, n.º 457.

11. Sobre el iconoclasmo del tiempo fociano: F. DVORNIK, *The Patriarch Photius and Iconoclasm:* DOP 7 (1953) 67-97; cf. G. LADNER: Tr 10 (1954) 591.

12. MGEp VI 433 439.

la iglesia de los apóstoles de Constantinopla con asistencia de los legados pontificios[13]. Las actas se han perdido, pero poseemos un extracto latino en la colección de Deusdedit. No sabemos lo que se decretara sobre los iconoclastas. En todo caso se planteó de nuevo el caso de Ignacio. Los legados se dejaron persuadir de que fue hecho patriarca contra el derecho canónico y pronunciaron su deposición. Con ello fueron, indudablemente, más allá de sus instrucciones. Sin embargo, por ellos vino a ser la sede papal factor decisivo en el cisma de la Iglesia bizantina, y este éxito fue sin duda el que movió a Nicolás I a no llamarlos por de pronto al orden. Cierto que los legados presentaron también la exigencia del papa de que le fuera devuelto el Ilírico. Aquí no les acompañó el éxito, y era de temer que precisamente este fracaso, unido al problema de la misión búlgara, complicara innecesariamente las cosas. Focio no desistió aún de sus esfuerzos en Roma. En el verano de 861 escribió al papa[14]. Poco le costó, naturalmente, echando mano de ejemplos históricos, justificar su elevación del estado laical al episcopado. Si no se había satisfecho a las exigencias del papa sobre el Ilírico, no tenía él la culpa, sino la resistencia del emperador; él, Focio, hubiera sin más venido en ello, Finalmente, pide al papa que, de acuerdo con los cánones vigentes, no reciba a los llamados «peregrinos» de Constantinopla sin cartas de recomendación de su legítimo obispo. La respuesta del papa fue dilatoria[15]. Pedía nuevas pruebas de la culpabilidad de Ignacio y un nuevo proceso. Bizancio eludió estas exigencias por el silencio, y hubiera sido también difícil indicar qué nuevo material pudiera presentarse. Pero con ello quedaba también en el aire la petición de Focio de no recibir peregrinos de Constantinopla sin cartas comendaticias: emisarios de Ignacio, a cuya cabeza iba el abad Teognosto, dieron al papa una versión de los acontecimientos que

---

13. Sobre el estado de las fuentes, cf. supra la bibl. gen. Cf. también HEFELE-LECLERCQ IV 1, 225-277; GRUMEL *Reg,* núms. 466-468, sobre los cánones del concilio, cf. nota 14.

14. PG 102, 593-617. Las alusiones a cánones locales que rechazan la ordenación de un laico *per saltum,* pero que no vigían en Constantinopla, se refieren sin duda a conc. Sard. can. 10; un concilio cuyo decreto sobre la cuestión fue admitido en el can. 17 del conc. de 861, pero cuya validez no era indiscutida en Bizancio, aunque Focio calla el can. Trull. 2. El paso sobre las cartas de recomendación puede apoyarse en conc. Antioch. can. 7, pero también en Sard. can. 9.

15. MGEp VI 443 447.

seguramente no estaba más cerca de la verdad que la por él oída de boca de sus legados [16]. Súbitamente se dejó ahora de hablar de una revisión objetiva de las actas de Ignacio. Probablemente, en agosto de 863 celebró el papa en el Laterano un concilio que depuso a Asbestas, y Focio declaró nula la deposición de Ignacio y castigó — después de dos años — a los legados pontificios [17]. Esta nueva actitud del papa hizo saltar al palenque al emperador Miguel III que, en una carta de subidos tonos, trataba al papa como un súbdito y explicaba como pura condescendencia haber pedido al papa legados para el concilio de 861, lo mismo que la nueva revisión de las actas de Ignacio hecha en este concilio [18]. Los mismos altos tonos sonaban en la respuesta del papa [19], en cuyas palabras sobre la cuestión del primado se pasa fácilmente por alto la contradicción de sus otras manifestaciones. Tanto más sorprendente es luego la conclusión: plenipotenciarios de ambos partidos bizantinos y del emperador plantearían de nuevo en Roma todo el complejo de cuestiones; una conclusión que sólo se entiende si se tiene en cuenta que la cuestión de la misión búlgara aconsejaba al papa no romper aún todos los puentes. Y, sin embargo, precisamente en esta cuestión se llegó a la rotura definitiva. El papa estaba interesado por la misión búlgara, entre otras razones, porque incluía el reino búlgaro entero, aunque sin razón, en el Ilírico. La misión griega en Bulgaria de los años 864-886 no podía corresponder a sus ideas. Así las cosas, el cambio de rumbo del príncipe Boris que pensaba en la autocefalia de la naciente iglesia, pero que Focio (como tampoco el papa) no estaba dispuesto a conceder, trajo para Nicolás I una nueva esperanza. Aquí se abría la perspectiva de llegar por un rodeo a la posesión del Ilírico. Se alaba lo magistral de las *Responsa ad consulta Bulgarorum* desde el punto de vista misional y pastoral; pero se olvida con harta

16. Una relación de Teognosto se halla en MANSI XVI 296-301, PG 105, 856-861. Hasta qué punto pueda considerarse esta relación autorizada por Ignacio y hasta obra suya, debe quedar indeciso. El hecho es que ya en 861 Ignacio rechazó toda apelación a Roma y no quería la intervención papal.

17. Los acontecimientos pueden reconstruir muy bien por el *Narrationis ordo de Photii repulsione* (MGEp VI 556-561).

18. DÖLGER *Reg*, n.° 464. Sólo puede reconstruirse fragmentariamente por la respuesta del papa MGEp VI 454-487. Que Focio estilizara la carta, no puede demostrarse.

19. Edición, cf. nota anterior. Si ahora se le niega al emperador el derecho de convocar el concilio de 861, ello está en contradicción con el hecho que el papa acudió a él.

facilidad el hecho grave de que el papa Nicolás I, sin miramiento a los deberes de su cargo, ataca aquí ritos de la Iglesia griega y hasta hace mofa de ellos [20]. Sin embargo, estaba tan satisfecho de su éxito que, en nueva carta a Constantinopla de 28 de septiembre de 865, propone nuevas negociaciones, a base, sin embargo, de los decretos del concilio laterano de 863, es decir, con el supuesto de que Focio fue hecho ilegítimamente patriarca e Ignacio seguía siendo él solo patriarca legítimo. Pero ni Focio ni su emperador Miguel III tenían más ganas de negociar o deliberar. Al contrario, Focio se resolvió al más duro contragolpe —¿diremos contragolpe desesperado?— inaudito en la historia, desde que Dióscoro de Alejandría, en el latrocinio de Éfeso de 449, despreció la palabra de León I, para ser depuesto por ello dos años más tarde por un concilio ecuménico. El primer contragolpe, aún comprensible [21], fue la defensa de los ritos griegos contra la conducta de los misioneros romanos en Bulgaria. Focio se situó así en una defensiva que no estaba injustificada; pero no se detuvo ahí, y, sin atender a las convicciones que anteriormente había expresado, hizo ahora de la cuestión de los ritos una cuestión de fe y ortodoxia. Ahora surge sobre todo la acusación de herejía en la cuestión del *filioque*, es decir, Focio no sólo condena la adición al símbolo, sino también el contenido de la adición. Todo esto se hace saber en la forma solemne de una encíclica (primavera o verano del año 867) a los patriarcas de oriente. De un pleito en materias de pura disciplina eclesiástica y derecho canónico se hace —ahora *ex profeso*— una cuestión secular de fe. No contento con eso, en agosto-septiembre del mismo año, reúne Focio un concilio, del que estamos muy mal y sólo tendenciosamente informados, pero que, en todo caso, depuso al papa y lanzó contra él el anatema [22]. Focio hubo de estar seguro del asentimiento de su emperador, pues de lo contrario no se hubiera atrevido a escribir a Luis II y Angilberga para que hicieran todo lo posible para arrojar de su trono a Nicolás. Que por este tiempo se aclamara en Bizancio como *basileis*

---

20. Sobre la consulta, cf últimamente G T. DENNIS, *The «anti-Greek» Character of the Responsa ad Bulgaros of Nicholas I* OrChrP 24 (1958) 165 174 Yo no creo que la *Responsa* puede exculparse tan sencillamente En todo caso, Focio y su Iglesia vieron en ella un ataque general contra su rito.

21. GRUMEL *Reg,* n.º 481, PG 102, 721 741

22. GRUMEL *Reg,* n.º 482

a la pareja imperial occidental, entra en el marco de esta política de coalición [23]. La conducta de Focio demuestra que no era un gran político, sino que se dejó arrastrar de su mal humor. Evidentemente, no tenía ni barruntos de la evolución de la doctrina del primado en occidente, como evidentemente también se había forjado ideas muy insuficientes sobre la vida independiente de la Iglesia occidental. En cambio, sobrestimaba su propia posición en Constantinopla y no supo interpretar los signos de los tiempos. Ya había sido asesinado su más importante protector, el césar Bardas (21 abril 865) y el emperador Miguel III había escapado a una dirección demasiado orgullosa, pero que sabía a dónde iba, de su ministro, para caer en manos de un aventurero sin conciencia, Basilio el Macedonio, que, por su parte, unas semanas después de la deposición del papa, hizo asesinar al emperador y subió él mismo al trono. Este cambio de trono, para el que Basilio tenía que buscar legitimación y apoyo propagandístico entre quienes hasta entonces habían formado la oposición, significaba la caída de Focio y el restablecimiento de Ignacio en sus antiguos derechos (23 noviembre 867).

XXV. EL TRIUNFO DEL PATRIARCA IGNACIO. NUEVA ASCENSIÓN DE FOCIO

Basilio, el aventurero sin escrúpulos, se convirtió muy rápidamente en el emperador bizantino de vieja estampa, inteligente y diplomático. El giro en política interna de Focio a Ignacio era una primera necesidad, pero no podía ser suficiente. Apoyarse sólo en los ignacianos hubiera significado gobernar sin una mayoría suficiente en el clero, y hasta sin duda con una minoría. Había que tranquilizar también a los focianos, y era menester además entenderse con el papa, sin cuya colaboración no cabía pensar en una auténtica pacificación de la Iglesia bizantina. Como conclusión de todas las negociaciones, proyectó desde el principio un gran concilio, único que podría aportar la autoridad que se necesitaba ante la complicación de los problemas. Por de pronto, el emperador

---

23 Cf E DOLGER, *Byzanz und die europaische Staatenwelt* (Ettal 1953) 312 315

informó al papa brevemente de los acontecimientos [24]. El papa que contestó no fue ya Nicolás I, sino Adriano II (867-872). Éste se dirigió en seguida al emperador y al nuevo patriarca [25]. Manifestó su voluntad de proseguir la línea de su antecesor, recomendó a los ignacianos a Teoctisto, que hasta la fecha había residido en Roma, y mostraba extrañeza de que Ignacio no le hubiera aún remitido la *enthronistika*. Como se dilataba la llegada a Constantinopla de la legación pontificia y al emperador le interesaba obrar de prisa, escribieron él [26], y ahora también el patriarca [27] por segunda vez a Roma. Por la carta conservada no es difícil comprobar la línea del emperador. Vuelve a la última oferta del papa Nicolás —que, naturalmente, nada más había sabido de su deposición por Focio— de que ambos partidos propusieran de nuevo al papa su causa, caso en que apenas cabía imaginar una eventual anulación de la caída de Focio. Tratábase más bien de la obediencia de éste, de la suerte de los por él ordenados y de quienes habían firmado las actas del concilio de 867. Aquí recomendó insistemente el emperador que se usara de clemencia. Todas las protestas de dejar el asunto al juicio del papa se refieren a una especie de instrucción previa por parte de éste; pues a la postre el asunto se trataría en un concilio en Constantinopla. Esta interpretación no se deduce inmediatamente del tenor de la carta imperial; pero los acontecimientos siguientes la confirma de todo en todo. Para formarse una idea de cómo llevar a cabo la preinstrucción romana, por orden del emperador emprendieron viaje a Roma representantes del patriarca Ignacio y del derribado Focio, en nombre de éste, Pedro de Sardes. Pero en la travesía por mar, sufrió Pedro naufragio y se ahogó. Un monje de su séquito, de nombre Metodio, que se salvó, no quiso, llegado a Roma, defender la causa de Focio.

Así, en el verano de 869 se reunió en Roma un concilio cuyo empeño no fue tanto la pacificación de la Iglesia bizantina, como lo deseaba el emperador, cuanto vengarse del conciliábulo

---

24. La carta no se ha conservado y tampoco se cita en los *Regesta* de Dölger, o se confunde con el segundo escrito imperial en fecha.

25. MGEp VI 747-750.

26. DÖLGER *Reg.* n.º 474.

27. GRUMEL *Reg*, n.º 489; Resumen: MANSI XVI 325-328. El texto completo en la trad. latina de Anastasio: MANSI XVI 47-49.

de 867[28]. Ya no se habló de oir a las dos partes. Focio fue solemnemente condenado y depuesto. De arrepentirse, se lo admitiría, a lo sumo, a la comunión de los laicos. El que hubiera firmado las actas sinodales de 867, sólo podría ser absuelto personalmente por el papa. Los ordenados por Focio debían ser considerados depuestos. Los obispos que habían sido consagrados por Ignacio, pero se habían luego —como se comprende— adherido a Focio, sólo se reintegrarían a sus puestos firmando un *libellus satisfactionis*, que se redactó en Roma. El concilio concluyó con una quema solemne de las actas de 867, que se tuvo por milagrosa, pues las actas ardieron a pesar de la lluvia torrencial. El papa Adriano delegó a Constantinopla a los obispos Donato y Esteban, más el diácono Marino, futuro papa. Los legados tenían la instrucción de presidir el concilio constantinopolitano y darle forma, de suerte que no volvieran a discutirse los asuntos, sino que se ejecutaran incondicionalmente los decretos romanos.

Basilio no se había imaginado así el concilio. Sus intenciones eran seguramente que en Roma se hiciera una instrucción previa y se tomara sin duda una decisión también previa; pero la verdadera solución tendría que darla el concilio ecuménico. Puede suponerse con seguridad que tampoco Ignacio estaba muy inclinado a que la causa se decidiera definitivamente en Roma. Cuando los legados llegaron a Constantinopla y el 5 de octubre de 869 se abrió el concilio[29], la atmósfera era tensa. Doce ignacianos representaban el contingente episcopal de la sesión de apertura. La presidencia no la ocuparon los legados pontificios, sino, en representación del emperador, según derecho sinodal antiguo, el patricio Baanes. El número de participantes no alcanzó a 66 obispos hasta la sesión novena, y en la sesión final se llegó a 103. Ello quiere decir que la firma del *libellus* tropezó con la máxima resistencia. Pero las faltas que el año 861 cometieron los legados Rodoaldo y Zacarías por su condescendencia, la repararon bien los actuales por su intransigencia en extremo descortés. Los legados exigían sin *discretio spirituum* de ninguna clase la firma del documento, cuyo núcleo, la regla de Hormisdas, se había compuesto para to-

28. Una síntesis de las actas de este concilio la ofrece la *sessio* VII del concilio de 869-870: MANSI 121-131 372-380.

29. HEFELE-LECLERCQ IV 481-546; DThC III 1273-1307 (M. JUGIE).

mar a herejes una profesión de fe ortodoxa. La exigencia se hizo penosa, cuando obispos bizantinos declararon que el año 850 —es decir, mucho después del cambio de patriarcas— el papa Nicolás había estado en comunión eclesiástica con ellos, y de ello pusieron por testigo al legado Marino, que salió de apuros con una distinción evidentemente sutil. Para salvar un residuo de auténticas deliberaciones conciliares, declaró finalmente el emperador que no firmaría las actas, si no se oía a Focio. Pero el ex patriarca citado se envolvió en desdeñoso silencio. Cuando un obispo trató de hablar del asunto en lugar del ex patriarca, los legados le cortaron la palabra. Finalmente venció en todo y por todo la tozudez de los legados, sin que su éxito fuera en todos los aspectos satisfactorio. El canon 21, por ejemplo, que pone de nuevo a Constantinopla en segundo lugar después de Roma y condena el intento de Focio de deponer al papa, para seguidamente dotar a los demás patriarcas de inmunidad semejante, difícilmente pudo corresponder al sentir de Roma; dígase lo mismo de la idea de la pentarquía que atraviesa perceptiblemente todas las actas. Pero el verdadero fracaso hubieron de tragárselo los legados apenas terminado el concilio (28 de febrero de 870). Ya en la última sesión había tomado parte una delegación búlgara, que deseaba obtener del concilio una decisión sobre el patriarca a que pertenecía realmente la joven Iglesia búlgara: al de Roma o al de Constantinopla, una vez que también Roma había concedido al rey de los búlgaros un arzobispo de propia elección. Los bizantinos tuvieron buen cuidado de que esta cuestión se decidiera fuera del concilio bajo la presidencia del emperador, y con deliberación de representantes de sólo los patriarcas occidentales. Los legados protestaron enérgicamente, pero en balde. La conferencia decidió sin ellos que Bulgaria pertenecía al patriarcado de Constantinopla. Sólo ahora echaron mano los legados de una carta de Adriano que prohibía a Ignacio toda intervención en Bulgaria. Ahora que había acabado el concilio, se negó Ignacio a darse por enterado de la carta [30]. Bulgaria estaba por mucho tiempo perdida para la Iglesia romana. Focio podía después de todo estar satisfecho. Naturalmente, también el papa Adriano protestó ante el emperador e Ignacio contra

30. *Liber Pontificalis* II 182-185.

el proceder en Bulgaria, de donde ahora hubieron de retirarse los misioneros romanos; sin embargo, Ignacio pudo replicar que Roma había empezado con este proceder, y Adriano tuvo que reconocerlo[31]. Si, no obstante, rompió por ello la comunión eclesiástica con Ignacio, permanece incierto; lo más verosímil es que no anatematizara nunca pública y solemnemente a su rival de Constantinopla como hiciera con Focio. Sin embargo, ni aun en asuntos menudos podía ahora Ignacio contar con la condescendencia de Roma[32], y hasta parece a veces haber reinado la impresión en Roma que la obstinación jerárquica de Focio habría sido un grado inferior a la de Ignacio. Y es el caso que Ignacio habría necesitado a todo trance la ayuda de Roma. ¿Cómo llenar los huecos que las medidas poco meditadas de Roma habían producido en el bajo y alto clero? Ni siquiera a un lector ordenado por Focio admitíalo Roma a la ordenación sacerdotal. Los antiguos obispos ordenados por Ignacio que en el año 858 habían prometido *bona fide,* fidelidad a Focio, difícilmente podían olvidar que se los había forzado a la firma del *libellus satisfactionis* y seguramente reprocharon a Ignacio que hubiera ido tan lejos. Los obispos, por otra parte, que estaban totalmente eliminados por haber firmado las actas conciliares de 867, hubieron de atizar de lo lindo el fuego contra Ignacio. Una gran parte del alto clero bizantino no veía en el concilio de 869-870 un concilio ecuménico, sino un acto de humillación de la Iglesia bizantina y una traición a su libertad en favor de Roma. Y Focio estaba otra vez de vuelta, pues Basilio seguía interesado en no endurecer la oposición de los focianos, aparte de que Focio era táctico demasiado flexible para no desplazar poco a poco a Ignacio del favor del emperador. Ignacio parece haber conocido los signos del tiempo y haberse reconciliado con Focio hacia el fin de su vida[33].

Focio, entretanto, había vuelto de su destierro y había sido

31. Grumel *Reg,* n.º 505. La carta del patriarca hay que deducirla de la respuesta del papa (MGEp vi 762).

32. Así Roma no accedió al ruego de ordenar de sacerdotes a los lectores ordenados por Focio, ni al de rehabilitar al obispo Pablo de Cesarea, que había sido ordenado por Focio, pero abrazó muy pronto la causa de Ignacio (MGEp vi 760-761).

33. Que Ignacio inspirara en Roma la absolución de Focio, como el obispo Estiliano de Neocesarea se lo escribió más tarde al papa Esteban v (Mansi xvi 432), es muy inseguro. Estiliano da a entender que la carta en nombre de Ignacio fue redactada por Focio mismo (cf. Grumel *Reg,* n.º 506).

elevado a educador de los príncipes imperiales, y acaso reanudó también su actividad docente. Al morir Ignacio el 23 de noviembre de 877, Focio pudo ocupar de nuevo sin dificultad la sede patriarcal. Evidentemente, Ignacio no dudó nunca de la legitimidad de la ordenación episcopal de Focio, y, una vez que se enfriaron sus relaciones con Roma, no vio ya motivo para seguir dando importancia a la laicización del ex patriarca ordenada por Adriano. Ya antes de la muerte de Ignacio había el emperador abierto nuevas negociaciones con Roma[34], a fin de arreglar las diferencias entre ignacianos y focianos en el sentido de una revisión del proceso de Focio. El papa Juan VIII no era adverso a las negociaciones. Era de desear la ayuda bizantina contra el peligro sarraceno en Italia, y ninguna experiencia forzaba al papa a compartir el rumbo de los ignacianos incorregibles, descontentos de la actitud de su maestro con Focio, precisamente porque no había él pasado por mejores trances con Ignacio que Nicolás I con Focio. Así que delegó el papa a los obispos Pablo y Eugenio a Constantinopla con cartas para el emperador e Ignacio y con orden de establecer la paz[35]. Los enviados no hallaron ya a Ignacio, sino a Focio. Para ello no tenían instrucciones, y quedó a su habilidad cómo arreglárselas a la difícil situación. Por de pronto decidieron no negociar en absoluto y obligar al emperador a que dirigiera nueva carta al papa. El emperador pidió el reconocimiento de Focio y la convocación de un nuevo concilio[36]. Una carta del clero de Constantinopla aseguraba al papa del reconocimiento universal del nuevo patriarca en su ciudad episcopal. El papa se aconsejó con sus más íntimos colaboradores, y escribió seguidamente al emperador que estaba dispuesto a reconocer a pesar de todo a Focio a condición de que él se excusara de sus anteriores actos en el futuro concilio. El papa absolvía a Focio y a su episcopado en virtud de su suprema autoridad apostólica. Sin embargo, ponía por condición que Focio se abstuviera de toda actividad pastoral en Bulgaria. Si estas condiciones se cumplían, el papa excomulgaría a todo el que no reconociera por patriarca a Focio[37]. Los legados del papa recibieron de Roma un *commonitorium* que

34. DÖLGER *Reg*, n.º 496.
35. MGEp VII 64.
36. DÖLGER *Reg*, n.º 497.
37. MGEp VII 166-187 junto con las cartas simultáneas a Focio, al clero de Constantinopla y especialmente a los ignacianos.

los ponía al tanto de la nueva situación, fue leído en el concilio y firmado por los asistentes. Transmisor del *commonitorium* fue el cardenal Pedro, que reforzaría la legación papal. En estas circunstancias pudo por fin abrirse bajo la presidencia del patriarca Focio el gran concilio a comienzos de noviembre de 879 [38]. Celebró siete sesiones. Casi cuatrocientos obispos tomaron parte en él, prueba impresionante de la adhesión a Focio, comparada con los ciento tres obispos que, tras larga vacilación, pudieron contarse en la última sesión del concilio antifociano del año 870. En el fondo, poco había que tratar. Lo decisivo para Focio era poderse presentar ante los padres del concilio, no como patriarca en virtud de la indulgencia romana, sino como obispo de Constantinopla rehabilitado y nunca legítimamente depuesto. Es posible que, ya antes de la sesión, supieran los legados que Focio, por la razón dicha, difícilmente se presentaría ante el concilio como pecador arrepentido. Y si el papa ponía por *conditio sine qua non* de la rehabilitación del patriarca toda renuncia a la Iglesia búlgara, no había de resultarle difícil a Focio recordar su condescendencia en esta cuestión con el papa Nicolás I y echar la culpa a la política imperial. Fuera o no corregido en este sentido el *commonitorium* ya antes de comenzar el concilio, lo cierto es que los padres oyeron un texto en que no se mentaban las exculpaciones del patriarca, y las órdenes del papa sobre Bulgaria aparecieron transformadas en ruegos y recomendaciones. También los restantes documentos romanos fueron leídos más bien en paráfrasis «estilizada» que no en versión fiel al original [39]. Los legados no se dieron cuenta de ello, o callaron por razones tácticas, pues sin género de duda querían la paz en el sentido del papa, una paz incluso con concesiones a la mentalidad bizantina, a condición de que la cuestión búlgara no se resolviera de nuevo a disgusto de Roma y no se pusiera en aventura la esperada ayuda del emperador contra los árabes en Italia. Desde luego, no estaban a la altura de la extraordinaria habilidad de Focio como director de teatro.

---

38. HEFELE-LECLERCQ IV 585-606. Sobre la cuestión de la autenticidad e integridad de las actas, cf. V. LAURENT, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Bekkos*: ÉO 29 (1930) 396-415; M. JUGIE, *Les actes du synode photien de Sainte Sophie*. ÉO 37 (1938) 89-99; cf. F. DVORNIK, *Le schisme de Photius* 543-553; id., *Les actes du synode photien et Georges le Métochite*: ÉO 37 (1938) 89-106.

39. V. GRUMEL, *Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius*. ÉO 39 (1940) 138-156.

La conducta de los legados no fue, sin embargo, indigna. Mantuvieron en todo momento la doctrina del primado papal e insistieron, a despecho y pesar de todas las protestas de los obispos focianos, en que el papa Juan VIII instauraba a Focio, en virtud de suprema autoridad apostólica, en el cargo de patriarca. Tampoco se descuidaron de advertir que el haber asumido Focio el patriarcado antes de la llegada de la decisión del papa era, a sus ojos, una anticipación ilegítima. Por lo que a la cuestión búlgara atañía, Focio recalcó en el concilio mismo su buena voluntad, y declaró no haber hecho acción alguna oficial en Bulgaria. Con ello se satisfacía por de pronto también a esta condición papal de la absolución. Que los legados anularan también el concilio de 869-870, pudo estar ya consignado en el original latino del *commonitorium*, aunque este punto debe seguir controvertido. Los decretos del concilio —que votó una serie de cánones, por ejemplo, contra la promoción de laicos al episcopado y declaró ecuménico el de 787— fueron firmados por todos los partícipes en la sesión 5 de 26 de enero de 880. Siguieron dos sesiones más de cuya autenticidad se ha dudado sin razón. La primera, habida en el palacio imperial, en círculo más reducido, promulgó el *horos* (definición) del concilio, un símbolo de la fe, con un complemento que anatematizaba toda adición al símbolo nicenoconstantinopolitano, sin discutir la cuestión dogmática del *filioque* [40]. El protocolo de esta sesión fue proclamado en solemne asamblea de los conciliares a mediados de marzo en Hagia Sophia, y así terminó el concilio. Irresuelta quedó en el concilio la cuestión de Bulgaria, para la que los padres se declararon incompetentes. Fuera del concilio parece haberse iniciado un compromiso en el sentido de que Bulgaria se sometería a la jurisdicción romana, pero no se pondrían dificultades a los misioneros griegos de allí. El compromiso no tuvo, a la verdad, efecto; pero la culpa la tuvieron los búlgaros mismos, que, en su empeño por una Iglesia independiente, se opusieron a toda intervención de Roma.

El papa Juan VIII ratificó los decretos del concilio de Constan-

---

40. Cf. V. GRUMEL, *Le filioque au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos:* ÉO 29 (1930) 257-263; id., *Le décret du synode photien de 879 à 880 sur le symbole de la foi:* ÉO 37 (1938) 357-372; cf. M. JUGIE, *Le schisme byzantin 127-128*, y F. DVORNIK, *Le schisme de Photius* 537-539.

tinopla, siquiera con la ambigua adición de que reprobaba cuanto los legados habían hecho contra las prescripciones apostólicas[41]. El papa no insiste ya en que Focio presente sus disculpas, y se limita a expresar su sorpresa de que tantas cosas hayan salido de modo distinto al de sus intenciones. El papa no podía estar satisfecho del curso que tomaron las deliberaciones. A admitirlas le pudo ayudar el hecho de que entretanto una flota bizantina había aliviado sensiblemente al Estado de la Iglesia del peligro sarraceno. Pero la grandeza del papa por encima de todo lo político me parece consistir en que, a pesar de la resistencia en las propias filas —de Marino, sobre todo, el legado de 869-870— pospuso toda idea de puro prestigio a fin de asegurar la paz a la Iglesia de Bizancio. El papa reconoció que no había modo de desentenderse de Focio y, una vez que éste se mostró dispuesto a reconocer la autoridad de la sede apostólica, Juan VIII no vio motivo grave para rechazarlo. Parece haber visto además que muchos de los agravios de los viejos ignacianos eran puras rencillas de partido. Que Ignacio se hubiera reconciliado con Focio, no decía tampoco nada en contra de éste. En el fondo, Juan VIII hubo de darse cuenta de lo que Nicolás I no quería reconocer, a saber, que Roma no tenía que habérselas con un rival constantinopolitano aislado, sino con el espíritu de una Iglesia, que vigilaba celosamente por sus viejos derechos, reales o soñados; una Iglesia que, a despecho de todas sus disensiones, estaba siempre pronta a hacer causa común contra Roma (no hay más que ver la actitud de los dos patriarcas en la cuestión búlgara), y que sólo podía asegurarse el *summum bonum* de la unidad de la Iglesia si los problemas se resolvían con espíritu de cristiana caridad y pensando menos en cuestiones de autoridad. Cuán poco estimada fuera en Roma esta actitud del papa, pruébalo el hecho de que se escogiera para sucederle a Marino, cabeza de la oposición de ayer. Marino no veía ciertamente en Focio un patriarca legítimo. Que oficialmente rompiera la comunión con él, no es apenas demostrable y muy poco verosímil de suyo. El segundo cisma fociano no parece, sin embargo, haber tenido lugar[42].

---

41. MGEp VII 227-228.

42. V. GRUMEL, *Y eut-il un second schisme de Photius?:* RSPhTh 32 (1933) 432-457, y con independencia de este escrito, F. DVORNIK, *Le second schisme de Photius — une mystification historique:* Byz(B) 8 (1933) 425-474; V. GRUMEL, *La liquidation de la querelle photienne:* ÉO 33 (1934) 257-288.

Tampoco el papa Esteban V[43], que tal vez era menos abierto al mundo ortodoxo, rompió las relaciones oficiales con Focio, sino que las dejó tal como estaban. Apenas, por lo demás, hubiera tenido tiempo para ello, pues Focio pronto volvió a caer el año 886. No parece que en esta caída hayan de buscarse muchas razones de política eclesiástica. Hay que suponer más bien que al nuevo emperador León VI le movieron motivos de índole totalmente personal a destronar a Focio, su antiguo maestro, sin duda demasiado didáctico, y sustituirlo por su propio hermano Esteban (886-893). La fecha de la muerte de Focio, que seguramente se retiró a un monasterio, no consta con certeza. Tal vez fue el año 891.

XXVI. Obra y persona de Focio

Mientras Ignacio halló un puesto firme en el santoral bizantino y un hagiógrafo —tan prevenido como se quiera—[44], a Focio se le negó esto último en absoluto y en gran parte también lo primero. Los indicios de culto son escasos, cuando no insignificantes. Tampoco es difícil demostrar que los padres de la gran rotura de 1045 apenas aludieron a Focio, y *su* concilio de 879-880 no tuvo por mucho tiempo perspectivas de ser tenido por ecuménico; es más, nunca se ha impuesto completamente como tal. Sólo relativamente tarde —hacia el siglo XII— fue presentado como testigo de excepción de las diferencias de doctrina y pensamiento entre oriente y occidente, y aun entonces a base, en parte, de fáciles pseudoepígrafes, como el *Opusculum contra Francos*[45].

Los tiempos novísimos han hecho algo más: si no han demostrado de forma enteramente convincente la falta de fundamento de un segundo cisma fociano, sí la han hecho por lo menos sumamente probable. Algunos han ido más allá y se han propuesto una rehabilitación completa del patriarca, siquiera aquí no sea posible seguirlos a ciegas dada la situación de las fuentes. Que Focio no fue el único responsable del cisma, puede darse por seguro. El

43. V. Grumel, *La lettre du pape Étienne V à l'empereur Basile I.* · RÉB 11 (1953) 129-155.

44. Cf. supra, p. 197, entre las fuentes.

45. Sobre el complejo de la «pervivencia», cf. el excelente capítulo que Dvornik insertó en su libro sobre el cisma (ed. francesa, 518ss).

modo como Roma quiso desentenderse del asunto de su caída, está caracterizado en buena parte por la implicación o complicación de cosas —cuestión de la legitimidad del patriarca de un lado, y misión búlgara de otro— que fueron puestas en una relación entre sí que no les correspondía. Pero con su encíclica de 867 y el concilio del mismo año, en que excomulgó y depuso al papa, se atrevió Focio a un paso para el que no hay apologética que valga. Y jamás pudo decidirse a pronunciar una palabra pública de dolor por este horrendo mal paso. El sentimiento de inocencia que así quería expresar, difícilmente hubo de convencer ni a sus mismos secuaces. Desde el punto de vista de las evoluciones históricas, el cisma puede interpretarse como el choque violento de dos concepciones de la naturaleza de la Iglesia, que durante mucho tiempo se habían desenvuelto aparte, sin que ni de uno ni de otro lado se hubieran dado cata de ello: la concepción «constantiniana»-bizantina, soterrañamente sostenida por la idea de la pentarquía de los patriarcados [46] y unida de la manera más estrecha con la supremacía imperial en cuestiones eclesiásticas, y la nueva concepción romana, caracterizada por una conciencia principal, fuertemente destacada, de la *Sedes Romana*. Representantes de estas ideas fueron dos personalidades: Focio y Nicolás I, ninguno de los cuales estuvo a la altura de su oficio pastoral, pues ninguno se sintió ni se portó como *servus servorum Dei*. Respecto de Focio hay además otra cuestión, más importante que la cuestión de la efectividad de su segundo cisma: ¿Hizo su paz con Roma desde el puro punto de vista de la *oikonomia*, es decir, por consideraciones de utilidad, o se apartó de hecho de su encíclica y no vio en los reproches dogmáticos y disciplinares sólo algo manipulable? La famosa cuestión del *filioque*, que, en cuanto se trata de su adición al símbolo, es cuestión puramente disciplinar, puede también plantearse dogmáticamente, es decir, respecto de lo que dicen sus palabras. Sin género de duda, Focio trató, en su encíclica, de los dos problemas. Rechaza toda adición al símbolo, pero reprueba también la doctrina del *filioque* y ve en ella la destrucción de la unicidad de principio del Padre en la Trinidad y, por ende,

46. La doctrina de cinco patriarcados más o menos independientes, cuyo entrejuego constituye la unidad de la Iglesia. DVORNIK, o. c. 220, ha hecho ver lo fuerte que era ya en el concilio de 869-870 la idea de la pentarquía.

una herejía. Esto no significaba por de pronto un ataque contra la Iglesia romana, pues ésta no conocía aún la adición en su propio uso litúrgico. Y tampoco se carga sobre la Iglesia romana la «falsa doctrina». Focio se dirige contra los misioneros latinos de Bulgaria; pero nadie sabía mejor que él de dónde venían aquellos misioneros. Así, el cargo que aquí se hacía ofreció asidero para un sutil juego diplomático. Es notable que el sínodo antifociano de 869-870 no tocó en absoluto el punto en litigio [47], y hasta el gran concilio de propaganda fociana de 879-880 descartó completamente la cuestión dogmática y se contentó con la prohibición de toda adición al símbolo. Con dos limitaciones, sin embargo, que por lo general se atienden poco: 1) Esta prohibición no rige en el caso de tratarse de condenar una herejía, y 2) La prohibición habla de la inserción de «palabras falsas»; no nombra desde luego expresamente el *filioque*, pero crea así también un asidero, al que se echará mano a debido tiempo. Desde el punto de vista, los legados no tenían por qué negar su asentimiento, pues no se atacaba inmediatamente la fe de Roma ni se tocaba la disciplina romana.

Hacia mediados de los años ochenta, la controversia es de nuevo reanudada por Focio en carta al arzobispo de Aquilea [48]. También aquí se rechaza no sólo a la adición, sino también la doctrina del *filioque*. Pero, una vez más, el reproche de error no se dirige contra Roma, sino que se hace francamente con ayuda de la versión romana del símbolo. Roma se convierte en aliada de Focio. En este sentido hay que interpretar también la *Mystagogia* [49]. Así pues, el problema dogmático queda en el aire. Dentro de la historia de los dogmas hay que decir que la prueba en pro del *filioque* tocaba a quienes lo habían introducido en el símbolo. Antes que las palabras equivalentes en latín, los conceptos de «procedencia», etc., habían adquirido en la teología bizantina una significación restringida, específicamente trinitaria, a cuya luz tenía que aparecer con razón sospechoso, visto desde Bizancio, el vocabulario un tanto confuso de la teología latina. Faltaban aún aproximadamente trescientos años o más hasta que ambos lados comenzaron a entenderse. A la verdad, tampoco eran muy altos los conceptos de la

47. Aunque el papa Nicolás se dio plenamente cuenta de su alcance.
48. PG 102, 793-821. Cf. Grumel *Reg*, n.º 529.
49. PG 102, 263-391.

teología trinitaria de Focio. Su recurso a la doctrina de los padres griegos era muy pobre —consciente o inconscientemente (la cuestión no huelga en tan buen conocedor de la patrística como Focio)—; documentos como el símbolo del concilio de 787 con su fórmula *per filium,* carecen en él de peso. Así su teología, aun con su apreciación del punto de vista bizantino, no era un punto afortunado de partida.

Resta la cuestión sobre la relación de Focio con el primado papal. Que la doctrina sobre el primado pontificio fuera desconocida en Bizancio y sólo entre amenazas se la hiciera conocer Nicolás I, es, por mucho que se repita, leyenda necia. Los acentos del papa Nicolás fueron más vivos, la extensión de sus exigencias mayor; pero la substancia de las exigencias eran conocidas de Bizancio y, cuando la Iglesia bizantina se halló en apuros, fueron reconocidas y aprovechadas en intervalos bien dosificados. Que Focio depuso a un papa y despreció así los derechos teóricos primaciales, no hay benevolencia para el patriarca que se lo pueda quitar de encima; ni puede tampoco reducirse a un paso en falso en materia de política eclesiástica. Por buena voluntad que se despliegue para pasar por encima de esta fase como incidente transitorio, siempre queda la cuestión de si Focio no perseveró también aquí en su punto de vista y creó un arsenal que él ya no volvió a utilizar, pero que dice más de sus profundas convicciones que las declaraciones oficiales sobre Roma durante su segundo patriarcado. Pero aquí falta aún en parte la aclaración filológica. Se trata de una obra con el título: «Contra los que afirman ser Roma sede primacial» [50]. Los argumentos de Gordillo [51] y Dvornik [52] contra la autenticidad no son más fuertes que los de Hergenröther [53], Dölger [54] y Jugie [55] en pro de ella. Un análisis general se echa aún de menos. *In dubiis pro reo.* Más interesante es una obra indudablemente fociana: «*Collectanea* sobre el oficio de obispo y metro-

---

50. RHALLIS IV 409-415 y M. GORDILLO, *Photius et primatus Romanus:* OrChrP 6 (1940) 1-39.

51. Cf. nota 7.

52. *Le schisme de Photius* 187ss e id., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge/Mass. 1958) 253.

53. HERGENRÖTHER, *Photius* I 662ss, III 171.

54. ByZ 40 (1940) 522-525.

55. *L'opuscule contre la primauté romaine atribué à Photius:* Mélanges L. Vaganay II (Lyón 1938) 43-66.

polita, y cuestiones conexas, sacada de los concilios y obras históricas»[56]. Aquí se trata, en apariencia, no de polémica, sino de unas colecciones de noticias históricas; pero estas noticias, limpiamente ordenadas, contienen todo lo que, a juicio del colector, ostenta la historia de los papas en faltas y errores. Pareja colección sólo se redacta cuando se siente necesidad de servirse de ella. No es posible desechar la impresión de que, en la convicción del patriarca, la doctrina trinitaria de occidente —de aquel occidente cuya cabeza era Roma— lo mismo que la doctrina del primado de la propia Roma ofrecían puntos de ataque que convenía fijar bien para poder proceder, en caso de necesidad, con todo el peso de los argumentos históricos. Mientras Roma le reconociera, no veía necesidad de echar mano del arsenal; pero lo cuidaba y abría en ocasiones sus puertas para hacer ver sus recursos al enemigo de mañana. Cuestiones fundamentales de la Iglesia y de la teología se convertían así en objetos manipulables. La política triunfaba en la Iglesia. Si Focio pensó en un primado universal de la Iglesia constantinopolitana, paréceme cuestión aparte[57]. De sus sueños no sabemos nada. Difícilmente se podrá probar que pretendiera *expressis verbis* el primado, si no se pasa por alto que una estricta interpretación de la noción de «sede primera» en Bizancio debe pensar ante todo en el primado entre las iglesias de oriente, mientras la extensión a toda la Iglesia debería formularse adicionalmente. A mi parecer, de la *Epanagoge,* cuya introducción y primera parte proceden ciertamente de Focio, no puede desprenderse pareja idea de primado, siendo indiferente para las intenciones del patriarca, que la *Epanagoge* se publicara o no como libro legal. El tratado sobre la autoridad del patriarca ni siquiera ataca el sistema constantiniano, y no se barrunta ningún auténtico papalismo. La insistencia sobre los poderes del patriarca se hace más fuerte que lo acostumbrado en la historia de la Iglesia bizantina, pero subsiste el principio de la antigua autoridad imperial[58]. En los

---

56. PG 104, 1219-1232.

57. Esta tendencia de Focio está especialmente acentuada en F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal 1953) 101-105. El lugar por él citado de las *Quaest. Amphil.* habla de κοινὸν κράτος, que ha pasado a Bizancio; pero esto significa el imperio universal, y no el primado eclesiástico.

58. Cf. A. Esser, *Die Lehre der Epanagoge und eine ostromische Reichstheologie:* FZThPh 10 (1963) 63ss.

altibajos de la relación constitucional, en el fondo nunca aclarada, entre emperador y patriarca, la *Epanagoge* representa justamente una fase, en que un patriarca de la talla de Focio hace el ensayo de fijar por escrito el influjo que ya de hecho ejerce. Una referencia al primado universal no se da en absoluto en esta obra. Ni siquiera en la encíclica de 867 — ¿y qué mejor ocasión que ella? — presenta Focio esas pretensiones. En cuanto a la polémica latina de un Ratramno y sus colegas, se explica sin dificultad por los reproches del papa Nicolás, para quien la rebeldía de Focio bastaba para acusarle de parejas aspiraciones.

Así, la imagen del patriarca sigue oscilante. En pura hipótesis, se puede llegar a la conclusión de que a Focio le importaba ante todo el reconocimiento de su patriarcado. Para lograrla, le daba lo mismo reconocer el primado romano como negarlo. Ya con solo esto demostraba que había de permanecer siempre una personalidad discutida de la historia de la Iglesia. Los bizantinos mismos lo han sabido o por lo menos barruntado. El caso de Focio ha venido a ser un caso típico de la historia de la Iglesia bizantina. Por escasas que fueran las repercusiones de su cisma para el año 1045, si se buscan referencias inmediatas, tanto más ejemplar fue el proceso de su cisma como tal.

Lo extraño en esta personalidad es que no se le hace justicia con la sola consideración de su política respecto del cisma en lo interior y respecto de Roma en lo externo. Lo mismo cabe decir de la historia de todo el cisma griego. Una historiografía ecuménica no puede contentarse con proyectar sobre la Iglesia bizantina y sus jerarcas sólo un foco de luz que ilumine las relaciones con occidente. Focio es el sabio más universal de su tiempo. Y esta ciencia no es sólo herencia de la filología clásica. Su famosa *Bibliotheca* trata de más de un cincuenta por ciento de autores de la antigüedad cristiana, y así ha conservado a la patrística una enorme cantidad de material, que sin él se hubiera perdido. En sus *Quaestiones disputatae*, las llamadas *Amphilochiana*[59], descarga ante nosotros un tesoro de extractos, que nos muestra su vastísimo campo de interés y nos lo demuestra sobre todo como «teólogo de gusto». Su fuerte es sin género de duda la exégesis.

59. PG 101, 45-1172.

El método «antioqueno» de su interpretación bíblica combina la acribía filológica y la visión teológica, y se aparta así, ventajosísimamente, de las enmarañadas alegorías de sus antecesores y sucesores de oriente y occidente. No pocos problemas fueron por él acometidos con reflexiones que sólo ha recogido la teología moderna y han sido celebradas como descubrimientos de ésta [60]. Pero una de las gratas sorpresas que Focio nos depara es su arte como predicador. También él, claro está, sacrifica al genio de la retórica bizantina; pero no recubre nunca el tema principal de la exhortación y edificación. Halla tonos que pueden conmover de inmediato y delatan en él a un pastor celoso, lejos de toda política [61].

En este contexto hay que recordar también la evangelización o acción misional de la Iglesia bizantina en tiempo de Focio. A su iniciativa se puede atribuir la evangelización de casaros búlgaros y moravos, y conocemos sus esfuerzos por reducir Armenia a la ortodoxia. Finalmente, hay que mentar sus numerosas cartas y actas patriarcales [62]. La solicitud por la pureza moral del clero le puso una y otra vez la pluma o *estilo* en la mano. Pero con la misma frecuencia tomó sobre sí la protección de la población contra el arbitrio de los funcionarios, cuyos excesos ataca con vigor, no sólo cuando se trata de minúsculos empleados de contribuciones o de remotos gobernadores, sino también de altos burócratas situados a la cabeza de la administración constantinopolitana. Pero en sus escritos se percibe siempre el empeño de dar la paz a la Iglesia, y de llegar a una inteligencia aun con quienes no estaban dispuestos a hacerse «focianos». De no ser por el cisma, Focio pudiera haber entrado en la historia no sólo como un gran erudito, sino también como un patriarca de talla. Casi nos sentimos tentados a cerrar un círculo, en el fondo, vicioso y decir: «Focio es el bizantino por antonomasia. En todo caso representa válidamente la Iglesia bizantina de su tiempo, su acción y sus sueños, su gloria y su peligro.»

---

60. Cf. ahora sobre ello K. Staab, *Die Pauluskommentare der griechischen Kirche* (Münster 1933) y J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Berlín 1957).

61. Ed. por S. Aristarches, 2 t. (Constantinopla 1900/01); algo en PG 102, 548-576. Importante C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinopla, English Translation, Introduction and Commentary* (Cambridge/Mass. 1958).

62. Síntesis en Grumel *Reg.* núms. 508-589.

Sección séptima

LA COMUNIDAD DE PUEBLOS OCCIDENTAL Y LA IGLESIA DESDE 900 HASTA 1046

Por Friedrich Kempf, S.I.
Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma

FUENTES: MANSI XVIII 249-XIX 620; HEFELE-LECLERCQ IV 2, 721-994; las demás indicaciones, en los capítulos correspondientes.

BIBLIOGRAFÍA: *Exposiciones generales:* Entre las obras de historia universal citadas en la bibl. gen. II, 1*a-b*, cf. sobre todo GLOTZ II; *Historia mundi V-VI*; CARTELLIERI, *Weltstellung des deutschen Reiches;* HAMPE, *Hochmittelalter.* Sobre historia de la Iglesia, bibl. gen. II, 3; particularmente importante, FLICHE-MARTIN VII; bibl. gen. II, 5, sobre todo HALLER II; cf. además HAUCK KD III.

Sobre Estado y sociedad: Bibl. gen. II, 8*a-b,* sobre todo MITTEIS, *Staat hohen Mittelalters,* y ERDMANN, *Zur politischen Ideenwelt. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* II: *I problemi dell'Europa postcarolingia* (Espoleto 1955); VII: *La città nell'alto medioevo* (Espoleto 1959); *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens,* Vorträge und Forschungen IV (Lindau-Constanza 1958).

Sobre teocracia: Bibl. gen. II, 8*c,* H. BEUMANN, *Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit:* ZSavRGgerm 66 (1948) 1-45; C. ERDMANN, *Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I.:* MIÖG 46 (1932) 129-142; J. KIRSCHBERG, *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern* (Berlín 1934); H. BÜNDING, *Das Imperium christianum und die deutschen Ostkriege vom 10.-12. Jh.* (Berlín 1940).

Sobre la idea de «renovatio»: P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* (Darmstadt ²1957), sigue siendo fundamental; F. HEER, *Die «Renaissance»-Ideologie im frühen Mittelalter:* MIÖG 57 (1949) 23-81; G. LADNER, *Die mitteltalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Renaissance:* MIÖG 60 (1952) 31-59; E. ANAGNINO, *Il concetto di rinascita attraverso il medioevo V-X secolo* (Milán-Nápoles 1958).

XXVII. LA IGLESIA EN FRANCIA, ITALIA Y ALEMANIA

FUENTES: *Francia:* FLODOARDO, *Annales* (919-966): CollText 39, ed. M. PH. LAUER (1905); MGSS III 363-408; FLODOARDO, *Historia Remensis ecclesiae* (hasta 948): MGSS XIII 405-599; RICHER, *Historiarum libri IV* (hasta 995 ó 98; no muy segura): ClassHist 12, 17, ed. R. LATOUCHE (1930, 1937); MGSS rer. Germ., ed. G. WAITZ (1877); RODULPHUS GLABER, *Historiarum libri V* (1000-1045; llena de historias milagrosas, no persigue un fin histórico): CollText 1, ed. M. PROU (1886); extractos: MGSS VII 48-72; ADEMAR DE CHABANNES, *Chronicon* (hasta 1028): CollText 20, ed. J. CHAVANON (1897); MGSS IV 106-148; para las cartas de Gerberto, cf. § siguiente. Documentos reales: *Recueil des actes de Charles III,* ed. LAUER (París 1949); ...*de Louis IV,* ed. LAUER (París 1914); ...*de Louis IV,* ed. LAUER (París 1914); ...*de Lothaire et de Louis V,* ed. M.L. HALPHEN (París 1907); cf. bibl. gen. I, 3: Académie, etc., Chartres et diplômes. Regesta: CH. PFISTER, *Études sur le règne de Robert le Pieux* (París 1885); F. SOEHNÉE, *Catalogue des actes d'Henry I.er* (París 1907).

Alemania: WIDUKINDO DE CORVEY, *Rerum gestarum Saxonicarum libri III* (hasta 957/958; adiciones, 973): MGSS rer. Germ., ed. P. HIRSCH-A.E. LOHMANN (⁵1935); Continuator Reginonis (907-967; probablemente por Adalberto, entonces abad de Weissenburg, luego arzobispo de Magdeburgo): MGSS rer. Germ., ed. F. KURZE (1890, con Regino); *Annales Hildesheimenses* (part. importantes para 974-1040): MGSS rer. Germ., ed. G. WAITZ (1878); *Annales Quedlingburgenses* (importantes para Otón III y Enrique II): MGSS III 22-90; *Annales Sangallenses maiores* (hasta 1024; cont. hasta 1044): MGSS I 73-85; Ruotger, *Vita Brunonis* (arzobispo de Colonia 953-965): MGSS rer. Germ. NS 10, ed. I. OTT (1951); Gerhard, *Vita Uldalrici* (obispo de Augsburgo 923-973): MGSS IV 377-428; PL 135, 1001-1070; THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon* (hasta 1018): MGSS rer. Germ. NS 9, ed. R. HOLTZMANN (1935). Documentos reales e imperiales: MGDD I (Konrad II. - Otto I); II (Otto II - Otto III); J.F. BÖHMER, *Regesta imperii* I (para los carolingios, hasta 918), nueva ed. por E. MÜHLBACHER-J. LECHNER (Innsbruck ²1908); II (para la casa sajona) Abt. 1 (Heinrich I - Otto I), nueva ed. por E. v. OTTENTHAL (Innsbruck ²1893); Abt. 2 (Otto II) por H.-L. MIKOLETZKY (Graz 1950); Abt. 3 (Otto III) por M. UHLIRZ (Graz 1956/57).

Concilios: M. BOYE, *Quellenkatalog der Synoden Deutschlands und Reichsitaliens 922-1059*: NA 48 (1930) 45-96.

Papado-Roma-Italia: DUCHESNE LP II, p. IX-XX 236-264; WATTERICH I 32-90; BENEDICTO DE S. ANDRÉS, *Chronicon* (hasta 968): FontiStIt 50 (1020); ed. G. ZUCCHETTI; MGSS III 695-722. LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis* (888-949): MGSS rer. Germ., ed. J. BECKER ([3]1915); *Chronicon Salernitanum* (hasta 974): ed. U. WESTERBERGH (Estocolmo 1956); MGSS III 467-561. Documentos reales: todos ed. por L. SCHIAPARELLI, *I diplomi di Berengario I:* FontiStIt 35 (1903); ... *di Guido e di Lamberto:* ibid. 36 (1906); ... *di Lodovico III e di Rodolfo II:* ibid. 37 (1910); ... *di Ugo e di Lotario, di Berengario II e di Adalberto:* ibid. 38 (1924).

Precisiones sobre las fuentes en WATTENBACH-HOLTZMANN I 1-2; JACOB-HOHENLEUTNER II.

BIBLIOGRAFÍA: *Francia:* Es aún importante la *Histoire de France* II 1-2, ed. por E. LAVISSE (bibl. gen. II, 2); Las monografías sobre los reinados en FLICHE-MARTIN VII 11. P. POUPARDIN, *Le royaume de Provence sous les Carolingiens 855-933* (París 1901); id., *Le royaume de Bourgogne 888-1038* (París 1907); A. HOFMEISTER, *Deutschland und Burgund im frühen Mittelalter* (Leipzig 1914). F. LOT - R. FAWTIER, *Histoire des institutions françaises au moyen âge, I: Institutions seigneurales* (París 1957); K.F. WERNER, *Untersuchungen zur Frühzeit des französischen Königtums:* WaG 18 (1958) 256-289, 19 (1959) 146-193, 20 (1960) 87-119; P.E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich,* 2 t. (Weimar [2]1960). Historia de la Iglesia: bibl. gen. II, 4; D.W. LOWIS, *The History of the Church in France 950-1000* (Londres 1926); E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France du IXe siècle, II: La propriété ecclésiastique et les droits régaliens à l'époque carolingienne* (París 1922/36); TH. SCHIEFFER, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich 870-1130* (Berlín 1935).

Alemania: Bibl. gen. II, 2. GIESEBRECHT I; JbbDG (bibl. gen. II, 2): Para Conrado I, por E. DÜMMLER, *Geschichte des ostfränk. Reiches* III (Leipzig [2]1888); Enrique I, por G. WAITZ (Leipzig [3]1885); para Otto I, por R. KÖPKE - E. DÜMMLER (ibid. 1876); para Otto II, por K. UHLIRZ (ibid. 1902); para Otto III, por M. UHLIRZ (Berlín 1954). Fundamental es R. HOLTZMANN, *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit 900-1024* (Munich [3]1955); más bibl. sobre la historia política: GEBHARDT-GRUNDMANN I, § 48-65; HAUCK III 1-388; L. SANTIFALLER, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems:* SAW Phil.-Hist. Kl. 229, 1 (Viena [2]1964), con importantes resúmenes sobre privilegios reales y papales y extensos índices de fuentes y bibliografía sobre los papas de 955-1057; M. BOYE, *Die Synoden Deutschlands und Reichsitaliens 922-1059:* ZSavRGkan 49 (1929) 131-284; H. BARION, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters* (Bonn-Co-

lonia 1931); O. ENGELMANN, *Die päpstlichen Legaten in Deutschland bis zur Mitte des 11. Jh.* (tesis, Marburgo 1911).

Italia: Bibl. gen. II, 2; allí, sobre todo, HARTMANN III-IV; más bibl. para Italia y Roma, § XXVIII. J. FICKER, *Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens,* 4 t. (Innsbruck 1868/74); P.S. LEICHT, *Storia del diritto pubblico italiano* (Milán 1938); S. PIVANO, *Stato e Chiesa da Berengario I ad Arduino 880-1015* (Turín 1908); G. FASOLI, *I re d'Italia 888-962* (Florencia 1949); A. HOFMEISTER, *Markgrafen und Markgrafschaften im italischen Königsreich* 774-962: MIÖG ErgBd 7 (1907) 215-435; E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien* 774-962 (Friburgo de Brisgovia 1960); J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin* (París 1904); P. LAMMA, *Il problema dei due imperi e dell'Italia meridionale nel giudizio delle fonti letterarie dei secoli IX-X:* Atti del III Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Espoleto 1959) 155-253; G. DILCHER, *Bischof und Stadtverfassung in Oberitalien:* ZSavRGgerm 81 (1964) 225-266; *Vescovi e diocesi in Italia nel medioevo,* sec. IX-XIII: Atti del II Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Padua 1964).

Roma: Bibl. gen. II, 5. W. KÖLMEL, *Rom und der Kirchenstaat im 10. und 11. Jh. bis in die Anfänge der Reform* (Berlín 1935); O. GERSTENBERG, *Die politische Entwicklung des römischen Adels im 10. und 11. Jh.* (Berlín 1933); A. SOLMI, *Il senato romano nell'alto medioevo 757-1143* (Roma 1944); P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* (Darmstadt [2]1957).

Por interna afinidad electiva, la Iglesia y el imperio carolingio se habían desarrollado en orgánica unidad. Como ambas instituciones aspiraban a una unidad supranacional fundada en la existencia cristiana, la universalidad de la Iglesia había contribuido a la consolidación del imperio y, a la inversa, el ancho espacio de éste había permitido una configuración uniforme de las relaciones eclesiásticas orientada en la tradición romana. La decadencia del gran imperio, acompañada además en Francia e Italia del menoscabo del poder real, no pudo, pues, menos de afectar gravemente a la Iglesia. La victoria de los poderes particulares la hizo caer más fuertemente aún que antes en el círculo mágico de las ideas jurídicas germano-románicas. Obligada a adaptarse a las distintas formas de vida regionales perdió mucho de su propio impulso, que estriba en la unidad y universalidad. Y como la ciencia necesita de colaboración supraprovincial, retrocedieron los estudios teológicos tan felizmente iniciados.

Tiene, pues, razón el historiador de la Iglesia al llamar al si-

glo x *saeculum obscurum o ferreum*. Sólo convendría que con tal denominación no se ligue tanto la idea de decadencia cuanto la de transformación y renovación, y nos demos cuenta de que mucho que por de pronto era destrucción ayudó a construir el futuro occidente y la futura Iglesia.

Francia

Poco, relativamente, hubo de sufrir el reino del oeste de los enemigos de fuera durante el siglo x. Las razzias de los húngaros que comenzaran a fines del siglo IX, sólo raras veces pasaban de la Lorena [1]; los moros, anidados desde el 888 en Fraxinetum, hostigaban principalmente a los territorios limítrofes, y los diversos grupos normandos podían ser lentamente dominados desde que los vikingos del Sena, que estaban bajo Rollón, recibieron del rey Carlos el Simple tierras en feudo y comenzaron a asentarse abandonando sus formas de vida, lengua y religión [2]. Pero sí que tuvo que soportar la Francia del oeste luchas internas, pues no había ya una realeza fuerte que pudiera dominar la anarquía. El proceso de disolución del poder real que había comenzado ya bajo Carlos el Calvo († 878), prosiguió tanto más rápidamente en el siglo x, cuanto que la familia carolingia sólo a duras penas pudo afirmar su título de legitimidad frente a los robertinos, incomparablemente más poderosos, que aspiraban a la corona. Sólo a la muerte de Luis v (987), que no tuvo hijos, se produjo el cambio: el robertino entonces elegido, Hugo Capeto, fundó una dinastía que, en línea recta, reinaría hasta 1328 y en líneas laterales hasta 1848. Hugo Capeto recibió a la verdad una monarquía hecha añicos. Si a comienzos del siglo las baronías independientes alcanzaban la considerable cifra de 29, el año 987 habían crecido hasta 50.

Para la Iglesia resultaba de ahí una situación muy especial. Como los príncipes feudales, condes, margraves o duques, se habían arrogado poco a poco todos los derechos de soberanía, una

1. Cf. R. LUTTICH, *Ungarnzuge in Europa im 10. Jh.* (Berlín 1910); G. FASOLI, *Le incursioni ungare in Europa nel sec. X* (Florencia 1945), y CCivMéd 2 (1959) 17-35.

2. W. VOGEL, *Die Normannen und das frankische Reich* (Heidelberg 1906); H. PRENTOU, *Essai sur les origines et la fondation du duché de Normandie* (París 1911); D. DOUGLAS, *Rollo of Normandie*. EHR 57 (1942) 417-436.

parte considerable de las diócesis francesas vino a caer en su poder. En tiempo de la contienda de las investiduras, de un total de 77 obispados los capetos no disponían más allá de 25. El dominio de los príncipes sobre las iglesias tomó en parte el carácter jurídico de las iglesias patronales y, señaladamente en las regiones del sur, condujo a lamentables excesos. Como cualquier otro objeto de valor, podían regalarse total o parcialmente a miembros de la familia y, por ende, a mujeres e hijas, y ser vendidos a extraños. Los príncipes, además, que dominaban la elección episcopal se servían de buena gana de ellos para proveer a sus hijos, de forma que, en muchas diócesis y por bastante tiempo, se llegó a una provisión dinástica constante. No raras veces vinieron a ser las iglesias pelota de las luchas por el poder. El arzobispado de Reims, que de suyo estaba bajo el rey, hubo de experimentarlo con singular dureza [3]. Aliado con el antirrey Rodolfo, el poderoso conde Herberto de Vermandois logró el año 925 que su hijo Hugo, de cinco años, fuera elegido arzobispo y se le confiara a él mismo la administración de los bienes de la Iglesia. Una querella que estalló pronto obligó al rey Rodolfo, en 931, a promover al monje Artoldo, que se mantuvo aún bajo el carolingio Luis IV, hasta que los condes Herberto de Vermandois y Hugo de París, enemigos del rey, conquistaron a París y entronizaron como arzobispo a Hugo de Vermandois. Pero el rey alemán, Otón I, que protegía a Luis de Francia contra sus vasallos, a fuerza de armas repuso en 948 a Artoldo en su sede de Reims, y fracasó el intento de los hijos de Hugo de Vermandois de procurar para su hermano, por lo menos a la muerte de Artoldo (961), la sede arzobispal. Nuevos disturbios comenzaron bajo Hugo Capeto. El 988, Hugo confió a Arnulfo, hijo natural que era del penúltimo carolingio, la Iglesia de Reims; pero en 991 lo hizo deponer por un sínodo, pues había entregado la ciudad a su tío Carlos, duque de Lorena. Como sucesor fue elegido Gerberto de Aurillac, maestrescuela de la catedral de Reims, futuro papa Silvestre II. El pleito jurídico que así se armó y que acabó con la reposición de Arnulfo, alcanzó por la participación del papa y del emperador Otón III, resonancia

---

3. Cf. A DUMAS, *L'église de Reims au temps des luttes entre Carolingiens et Robertiens:* RHEF 30 (1944) 5-38; H. ZIMMERMANN, *Frankreich und Reims in der Politik der Ottonen* MIÖG ErgBd 20 (1962/63) 122-146.

más allá de Francia y se tratará por ello en otro contexto (§ xxxv). En todo caso, el proceder de Hugo Capeto correspondía de todo en todo a las ideas del tiempo. En virtud del vínculo de vasallaje de los obispos respecto de sus príncipes, la felonía pasaba por motivo pleno de deposición.

Y, sin embargo, la situación de la Iglesia de Francia era mejor de lo que a prima faz se pudiera suponer. La victoria del particularismo tuvo por consecuencia que obispos y abades no fueran dotados, como en Alemania, con nuevos e importantes derechos de soberanía. De ahí que se implicaran menos fuertemente en las nuevas formas de señorío. Al contrario, los actos de arbitrariedad de algunos patronos de iglesias fortalecieron las fuerzas de resistencia de que, por larga tradición, disponían las iglesias francesas. Así, no quedó olvidado el antiguo derecho canónico. A la manera que por entonces, a despecho de su impotencia, no renunciaba la monarquía francesa a sus títulos de soberanía suprema, así hubo hombres de la Iglesia que mantuvieron a todo trance ciertos principios fundamentales, como la libre elección canónica. Al no estar, además, ligados a la próspera o adversa fortuna de un sistema de gobierno, pudieron desarrollar más fácilmente la propia iniciativa religiosa y eclesiástica, en lo que no raras veces se pusieron a su lado príncipes piadosos. Baste aludir a la obra reformadora de Cluny y al movimiento de la tregua de Dios. Por eso, cuando en el siglo XI movilizó el pontificado las fuerzas internas de la Iglesia para la gran reforma, no hubo país tan abierto a sus esfuerzos como Francia. A ello contribuyó no sólo el sentido religioso y eclesiástico que había crecido entre clérigos y laicos, sino también el hecho de que la soberanía sobre la Iglesia estaba repartida entre el rey y los príncipes. Los príncipes no eran tan poderosos que pudieran sostener sus derechos frente a la presión reformista del pontificado, y el rey podía avenirse a hacer renuncias con más facilidad que, por ejemplo, los señores alemanes, porque los derechos políticos de los príncipes eclesiásticos franceses eran de menos extensión.

La situación política y eclesiástica de Italia ofrecía un cuadro especialmente confuso. La monarquía lombarda, otra vez en poder de Berengario de Friul después de la muerte de Lamberto el año 898, era tan débil que a duras penas pudo defenderse del ataque, primero, del rey Luis de la baja Borgoña (el 905 volvió cegado a su país de origen) y, desde 921, del rey Rodolfo II, de la alta Borgoña. El asesinato de Berengario allanó a Rodolfo el camino, pero hubo de ceder a Hugo de Vienne, quien, durante unos veinte años, se mantuvo firme en el poder, hasta que la oposición del conde de Ivrea y sus gentes lo obligaron a huir. Al morir, el año 950, su hijo y sucesor Lotario, recuperó finalmente la corona un príncipe indígena, Berengario de Ivrea. Un año después, sin embargo, el monarca alemán Otón I echó mano sobre el reino lombardo, sellando así el destino de la Italia medieval. A par de la monarquía, surgieron en el norte y sur de Italia grandes señoríos dinásticos, por ejemplo, en los territorios de los condados de Toscana, Ivrea, Friul y de los Aledramidas en el Piamonte. Más hacia el sur se mantuvieron los restos del reino longobardo que habían quedado independientes: los ducados de Espoleto y Benevento, el principado de Salerno, el condado de Capua. A la muerte del emperador Luis II, pusieron los griegos pie firme en la península en enérgica lucha contra los árabes y pudieron reunir de nuevo sus temas de Calabria y Lombardía. Gaeta, Nápoles y Amalfi estaban bajo su soberanía nominal.

El caos político era señuelo para los enemigos de fuera. Desde el 899 invadieron a Italia los húngaros, que en sus frecuentes razzias penetraron también hasta el sur. Desde Fraxinetum, los moros españoles hostigaban las tierras del noroeste, y los sarracenos sicilianos y africanos el sur y centro de Italia. El 924, Fraxinetum hubiera sido tomado por el rey Hugo de Italia y sus aliados griegos, de haberlo querido Hugo seriamente; no cayó hasta 983. En el sur, la dinastía norteafricana de los Aglabidas pudo acabar, en 902, la conquista de Sicilia, comenzada el 827; en cambio, fracasó en su intento de avance hacia el sur de Italia, emprendido en 900-902. Sin verdadera relación de dependencia de Sicilia o

África del norte estaban las bandas árabes que habían asentado firmemente sus reales junto a la desembocadura del Garellano, no lejos de Gaeta, sobre el monte Argento, y de allí partían para sus saqueos, hasta que las fuerzas unidas por los griegos, de los príncipes de Capua, Salerno y Espoleto, más las del papa Juan x pusieron fin a sus correrías (915)[4].

En el país esquilmado y dividido, la Iglesia se encontraba con condiciones de vida territorialmente distintas. Así acaecía incluso respecto de las posesiones bizantinas. Las iglesias del tema de Lombardía, fuera de la Terra d'Otranto, eran en su mayor parte latinas y no dependían del patriarcado de Constantinopla, mientras las del tema Calabria pertenecían a la liturgia y derecho griegos[5]. Como es natural, todas ellas dependían fuertemente del gobierno imperial. Una situación del todo distinta reinaba en el norte de Italia. Como las luchas internas, lo mismo que las incursiones húngaras obligaban a las ciudades a defenderse por sí mismas, los obispos lombardos logran una posición eminente gracias a la extensión de la autoridad misática, que en 876 Carlos el Calvo había concedido a todos los obispos italianos para el territorio de su ciudad. Al incorporar a este territorio partes importantes de la tierra llana, a par que lograron pronto derechos condales sobre la tierra y hasta sobre distritos enteros y sometieron a vasallaje a nobles seculares, constituyeron territorios ciudadanos de derecho regular. En las grandes ciudades marítimas, como Venecia, el señorío recaía sobre el patriciado secular.

En Roma se iniciaba una evolución semejante a la de los territorios de Benevento, Capua y Nápoles, en que los eventuales señores disponían de los obispados. Los disturbios comenzados desde 882 habían acrecido constantemente el influjo de la aristocracia romana y de los príncipes vecinos. Nada se lograba con la entronización de emperadores impotentes: Luis de la baja Borgoña en 901 y Berengario de Friul en 915; Roma tenía que valerse por

---

4. Sobre los húngaros, cf. supra n.º 1; sobre los sarracenos en el sur de Italia en los siglos IX-X: N. CILENTO: «Archivio della storia della provincia Napoletana» 77 (1959) 109-122; M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, refundido por C.A. VALLINO, II-III (Catania 1933/39). Sobre la batalla del Garigliano: P. FEDELE: ASRomana 22 (1899) 181-211; O. VEHSE: QFIAB 19 (1927) 181-204.

5. Así W. HOLTZMANN, *Papsttum, Normannen und griechische Kirche* 71s, citado infra p. 545, con más bibliografía.

sí misma. En 904 se inició una mayor concentración de fuerzas. Con ayuda del advenedizo franco, el duque de Espoleto, Alberico y un partido de la nobleza romana, capitaneado por Teofilacto, volvió por entonces a la ciudad eterna el papa Sergio III, elegido en 897, pero que había sucumbido bajo el formosiano Juan IX. El papa Cristóforo que, en 903, derribó al apenas elegido León V, corrió la misma suerte que su antecesor: fue encarcelado y, probablemente, asesinado con León. El pontificado de Sergio significó la victoria final de los antiformosianos. Éstos obligaron al clero romano, en un sínodo, a declarar inválidas todas las órdenes conferidas por Formoso. La medida, cuyo efecto se extendía más allá de Roma hasta el sur de Italia, desencadenó viva protesta y odiosas inculpaciones, y, por otra parte, planteó la importante cuestión teológica de la validez de las órdenes, que fue abordada a notable nivel por el formosiano franco, Auxilio, que vivía en Nápoles [6]. A decir verdad, Sergio estaba demasiado bien montado en su silla para que hubiera de preocuparse de sus enemigos de fuera de Roma. Perteneciente a la nobleza romana, apoyábase en Teofilacto, ministro de hacienda *(vestararius)* de la santa sede desde 904 y capitán, a par, de la milicia romana *(magister militum)*. La categoría y preeminencia, difícil de definir, de Teofilacto, que se expresaba en sus títulos de *dux, senator Romanorum, consul et dux,* se fortaleció con el casamiento de su hija Marozia con Alberico de Espoleto, y aseguró la paz a Roma por largo tiempo.

La posición del papado dependía por de pronto de la valía de los eventuales obispos romanos [7]. Al enérgico Sergio III siguieron Anastasio (901-913) y Lando (913-914), de los que prácticamente no sabemos nada; en cambio, el papa Juan X (914-928), arzobispo de Ravena transferido luego a Roma, fue indudablemente una fuerte personalidad. Que anteriormente hubiera tenido trato fornicario con Teodora, esposa de Teofilacto, es sin duda invención de Luitprando de Cremona, amigo del escándalo, lo mismo que los

---

6. E. DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papsttums im Anfang des 10. Jh.* (Leipzig 1866).

7. Cf. G. BUZZI, *Per la cronologia di alcuni pontefici dei secoli X-XI:* ASRomana 35 (1912) 611-622; P. FEDELE, *Ricerche per la storia di Roma e del papato:* ibid. 33 (1910) 174-247, 34 (1911) 75-115 393-423, importante para la destrucción de las leyendas de «pornocracia». L. DUCHESNE, *Serge III e Jean XI:* MAH 33 (1913) 25-64; T. VENNI, *Giovanni X:* ADRomana 59 (1936) 1-136.

amoríos, afirmados por el mismo, entre Sergio III y Marozia. Juan X, que, con Teofilacto y Alberico de Espoleto, favoreció esencialmente la liga contra los árabes y tomó personalmente parte en la batalla de Garellano, no era miembro de la nobleza romana. A la muerte de Teofilacto y de Alberico (ca. 924) comenzó incluso a practicar una política independiente, celebrando una alianza con el rey Hugo de Italia bajo promesa de la corona imperial y tratando de dotar a su hermano Pedro con el mayor poder posible. Aquí, sin embargo, le salió al paso Marozia, cabeza de la familia de Teofilacto, esposa, desde 920, del margrave Guido de Toscana. Pedro fue asesinado en 927, y el 928 Juan X entró en la cárcel para acabar allí su vida, tal vez estrangulado. Los papas siguientes: León VI (928-929), Esteban VII (929-931) y finalmente Juan XI (931-936), hijo de Marozia, no significaron nada. El papado había perdido su libertad.

Así siguieron las cosas aun a la caída de Marozia. Al quedar libre por la muerte de Guido de Toscana, ofreció su mano y, con ella, el señorío de Roma, a Hugo rey de Italia, que se hallaba entonces en la cúspide de su poder. El ambicioso plan, acariciado por Hugo, no se compadecía con el amor a la libertad de los romanos. Sublevados por Alberico, hijo de Marozia y de Alberico de Espoleto, asaltaron el castillo de Santángelo, en que se celebraba la boda. Hugo huyó ignominiosamente. Marozia paró en la cárcel, Alberico asumió el poder y lo llevó a la cumbre (932-954), superando la obra de su abuelo. Ya los títulos por él usados: *senator omnium Romanorum, patricius* (concedido tal vez por el emperador bizantino) y finalmente *princeps*, luego también las acuñaciones de moneda con su nombre y el del papa, muestran su alta aspiración al señorío principesco, expresada finalmente sin rebozo.

Gracias a una prudente política, cuyo fin no era la extensión o recuperación de territorios (a excepción de la Sabina) sino la seguridad y el orden de lo ya poseído, la posición de Alberico permaneció inconmovible. También se mejoró la situación de la Iglesia. Personalmente piadoso, encomendó el príncipe nada menos que a Odón de Cluny la reforma de los monasterios de Roma y fuera de Roma, y erigió en terrenos propios el monasterio de Santa María en el Aventino. A decir verdad, a los papas los mantuvo

en estricta dependencia [8]. Esta situación, dado el derecho indiscutible del papa al gobierno de Roma y del Patrimonio no podía prolongarse por mucho tiempo y Alberico lo veía claramente. Por eso, a fin de asegurar a su familia el mando también para el futuro, poco antes de su muerte hizo jurar a los romanos que elegirían por próximo papa a su hijo Octaviano. Se convino en ello, y, a la muerte de Agapito II (946-955) ascendió Octaviano a la silla de Pedro como Juan XII cambiando por éste su nombre de pila (955-963) [9]. En la unión de *princeps* y *pontifex* parecía realizado el fin de Alberico.

Y, sin embargo, en la cuenta se cometía un error. Hecha sobre una ciudad-estado, salía harto mal parado el elemento universal, es decir, la verdadera esencia de la ciudad eterna. El occidente cristiano seguía mirando a Roma como la sede del *Vicarius Petri*, al que incumbía la solicitud por la cristiandad entera, y, a par, como lugar en que un emperador, consagrado por el papa, asumía el protectorado sobre la misma entera cristiandad. Como el imperio se había extinguido y el pontificado había caído en manos de la nobleza, cobró auge el grito por una *renovatio imperii*. Apenas un soberano fuerte respondiera a ese grito, se desmoronaba el sistema de Alberico. Este soberano surgió con Otón I de Alemania.

Alemania

Cuando a la muerte de Luis el Niño, último soberano carolingio franco-oriental, fue proclamado rey Conrado I (911-918), el poder del imperio se estaba disolviendo. La nobleza franco-oriental de linaje, ya de antiguo poco adicta a la realeza, se disponía a desenvolver poderosamente sus distritos de inmunidad por la colonización, y por la fundación de iglesias y monasterios que dotaba con bienes familiares. La antiquísima vida propia de los pueblos

8. W. SICKEL, *Alberich II. und der Kirchenstaat*. MIÖG 23 (1902) 50-126; O. VEHSE, *Die päpstliche Herrschaft in der Sabina bis zur Mitte des 12. Jh.* QFIAB 21 (1929/30) 120-175; A. ROTA, *La riforma monastica del «princeps» Alberico* ADRomana 79 (1956) 11-22 (acentúa sin duda parcialmente los motivos políticos).

9. Antes de él, Mercurio se había dado el nombre de Juan II (533-535); la medida de Juan XII, imitada por Juan XIV, se hizo regla desde Gregorio V; cf. F. KRÄMER, *Über die Anfänge und Beweggründe der Papstnamenänderungen im Mittelalter:* RQ 51 (1956) 148-188.

o tribus germánicas había brotado de nuevo y hallado un respaldo en el caudillismo de linaje o hereditario que se había desarrollado extraordinariamente por las guerras con los normandos, eslavos y húngaros. Si la monarquía quería imponerse tenía que volver a la herencia carolingia de la unidad política y con ello también a la Iglesia estatal franca. Este retorno no se logró de golpe. La lucha de Conrado I, sostenida con ayuda de la Iglesia[10] contra el caudillismo de linaje, fracasó. Su sucesor, Enrique I de Sajonia (919-936), tomó por de pronto otro rumbo, que evitaba la alianza con la Iglesia y aspiraba a una unión federal de las tribus bajo la égida de Sajonia[11], pero hubo de volver poco a poco a los carriles carolingios, sobre todo después de la recuperación de Lorena (926) que había pasado a Francia en 911. Para la Iglesia fue importante que Enrique restaurara la capilla palatina, de gran importancia política, y recobrara el poder de disponer de todos los obispados, a excepción de Baviera, cuyo duque no renunciaría a la soberanía sobre la Iglesia hasta Otón I. Bajo el hijo de Enrique, Otón el Grande, la tradición carolingia revivió con toda su fuerza. Aquí podemos pasar por alto las duras luchas que hubo de sostener Otón con la nobleza y los duques de linaje; sin embargo, también repercutieron sobre la Iglesia. Llevado de su idea de que la monarquía no dominaría los antagonismos de la política interna sin la completa sumisión de la Iglesia, Otón pasó a «organizar la Iglesia como institución central del reino» (Mitteis) y los soberanos siguientes, Otones y Salios, continuaron lo que él había empezado.

En la Iglesia estatal que así surgía, la voluntad del rey lo era todo o casi todo. La instauración o nombramiento de los obispos, extraños por lo general al linaje, se hacía por consideraciones políticas. De ordinario eran hombres que habían crecido en la capilla palatina y se habían amaestrado en el servicio de la cancillería o en otras funciones. A fin de poder exigir de las iglesias mayores prestaciones en favor del reino, los monarcas no escatimaban ni donaciones de los bienes de la corona ni privilegios de inmunidad, que atribuían a los obispos plena jurisdicción aún sobre crímenes

---

10. M. HELLMANN, *Die Synode von Hohenaltheim (910). Bemerkungen uber das Verhaltnis von Königtum und Kirche im ostfränkischen Reich zu Beginn des 10. Jh.:* HJ 73 (1954) 127-142; cf. H. FUHRMANN, ZBLG 20 (1954) 136-151.

11. Cf. C. ERDMANN, *Der ungesalbte König:* DA 2 (1938) 412-441; M. LINZEL, *Heinrich I. und die fränkische Königssalbung* (Berlín 1955).

graves, con lo que equiparaban la administración eclesiástica al condado. Desde Otón III fueron concedidos a iglesias episcopales o a abadías reales hasta condados enteros con todos sus derechos. Con la jurisdicción iban de ordinario unidos otros derechos prácticos (aduanas, derechos de mercado y exportación), de forma que los privilegios otonianos pusieron la base sobre que pudo erigirse un poder episcopal territorial. El celibato de los príncipes eclesiásticos permitía proveer los cargos vacantes según buen parecer de los señores.

Dependencia tan fuerte de las iglesias principales respecto del rey sólo era concebible en un tiempo que no había comprendido aún la diferencia ontológica entre la Iglesia y el Estado, y sólo conocía la distinción funcional entre *sacerdotium* y *regnum*. Puesto que ambas potestades se sentían obligadas, como miembros de una unidad superior sujeta al señorío de Cristo, al mismo fin religioso y político, el servicio al reino, la administración civil y el culto divino podían entenderse como un mismo y único servicio religioso y moral [12]. El monarca de cuya mano recibían los obispos, con la investidura del anillo y báculo, no sólo los bienes y derechos seculares de soberanía, sino también el cargo espiritual, no era en la mente de aquel tiempo simplemente un laico. Su consagración y unción, que en el estado de la teología de entonces, podía pasar por un sacramento, lo elevaba a la esfera de *vicarius Christi;* lo hacía, según una fórmula de consagración del *ordo* de Maguncia, partícipe del ministerio episcopal y mediador entre el clero y el pueblo [13]. Así, la teocracía que se había desarrollado entre los carolingios adquirió forma y validez nueva. Alcanzó su punto culminante en las ideas político-religiosas de Otón III e impulsó el empeño reformista en Enrique II y Enrique III.

Al no existir en aquel tiempo una Iglesia libre, era en el fondo más ventajoso para los obispos estar bajo el señorío de un rey

---

12. O. KÖHLER, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jh.* (Berlín 1935); J. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule unter Otto d. Gr.:* AKG 38 (1956) 32-62; H.W. KLEWITZ, *Cancellaria:* DA 1 (1937) 44-79; id., KÖNIGTUM, *Hofkapelle und Domkapitel im 10. und 11. Jh.:* AUF 16 (1939) 102-156.

13. Los textos, en P.E. SCHRAMM, *Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses:* ZSavRGkan 55 (1935) 319 320; sobre el *Ordo* de Maguncia cf. también C. ERDMANN, *Forschungen zur polit. Ideenwelt* 54-91; sobre la teocracia cf. supra, p. 319, bibl. sobre el período, y E.H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies* (Princeton 1957) 42-86; cf. F. KEMPF: RQ 54 (1959) 204-206.

que no de un príncipe; pues el monarca, que gobernaba teocráticamente, perseguía un fin objetivo universal religioso y político, mientras los príncipes se movían por intereses egoístas. De ahí es que el episcopado alemán de los siglos X y XI ofrece en conjunto un cuadro muy halagüeño, y hasta se destacan en él no pocos príncipes de la Iglesia ejemplares y santos. A la verdad, el sistema otoniano no podía durar eternamente. Apenas el pensamiento occidental comenzara a distinguir con mayor precisión y a superar así la primitiva fase de la coherencia, la Iglesia tenía que poner de nuevo la mano sobre el episcopado y atacar la forma teocrática de la investidura. El desmoronamiento de la Iglesia estatal otoniana que se dio de hecho, debilitó considerablemente a la monarquía; pues el obispo alemán siguió siendo príncipe eclesiástico hasta 1803 y, desde el concordato de Worms (1122), se le señaló el camino de organizar su poder territorial, rivalizando con los príncipes seculares, en detrimento de la autoridad imperial.

La Iglesia estatal otono-sálica no fue nunca una Iglesia propiamente nacional o regional. Faltaban entonces los supuestos para la idea de un estado-nación, señaladamente dentro del espacio de los estados postcarolingios, en que sólo lentamente fue desapareciendo la conciencia de la antigua unidad [14]. Otón I no tanto quería ser rey alemán, cuanto sucesor de Carlomagno. Por eso se hizo proclamar y consagrar rey en la catedral de Aquisgrán, donde estaba sepultado Carlomagno, y sentarse en la silla de Carlos, dotada de muchas mágicas virtudes. Cierto que no pudo restaurarse el imperio de Carlomagno, pero la idea occidental de unidad, que se nutría de la traición carolingia, cristiana y eclesiástica, dirigía la vista de Otón más allá del territorio de su dominio alemán en la medida misma en que dilataba y afirmaba su posición hegemónica. Fue más que una hazaña nacional el que, superando la victoria de su padre (en Riate, el 933), infligiera a los húngaros en el campo de Lech, junto a Augsburgo, el año 955 una derrota tan decisiva, que desistieron de sus incursiones. El relato de Widu-

---

14. A. SCHULZE, *Kaiserpolitik und Einheitsgedanke in den karolingischen Nachfolgestaaten* 876-962 (tesis, Berlín 1926); O. EBDING, *Der politische Zusammenhang zwischen den karolingischen Nachfolgestaaten* (tesis inédita, Friburgo de Brisgovia 1950); G. TELLENBACH, *Von der Tradition des fränkischen Reiches in der deutschen und französischen Geschichte: Der Vertrag von Verdun*, ed. por TH. MAYER (Leipzig 1943); W. KIENAST, *Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit* 900-1270 (Leipzig 1943).

kindo de que el ejército alemán victorioso proclamó entonces a Otón emperador[15], puede ser invención; lo cierto es que toda la cristiandad occidental vio en él a su liberador. Tampoco las luchas en el norte y el este y la expansión política que de ellas se siguió, afectaba solamente al imperio. Un nuevo movimiento misional, sostenido por sacerdotes alemanes y otros, extendió, como luego expondremos, las fronteras de la Iglesia. Evidentemente, Otón no quiso atentar a la independencia de los vecinos estados occidentales; sin embargo, también allí intervino a veces. Así salvó la corona al menor Conrado de Borgoña, hijo del rey Rodolfo II muerto en 937, y deshizo así los proyectos de anexión de Hugo de Italia, que éste quería realizar casándose con la reina viuda y desposando a su hijo con la hija de Rodolfo, Adelaida. Otón llamó por un tiempo a su corte a Conrado de Borgoña, y ello bastó a desbaratar todos estos planes. En la Francia de occidente apoyó al carolingio Luis IV, tan pronto como éste renunció a Lorena, contra el robertino Hugo de Francia por medio de varias campañas, así como por el empeño en resolver a favor de Luis IV el cisma de Reims en el sínodo de Ingelheim (948).

La posición hegemónica que levantó al rey alemán por encima de los monarcas occidentales, apuntaba de suyo hacia una postrera elevación: su sanción por el papa en la consagración y coronación imperial. Esto suponía la posesión de Italia, y ello explica que la política de la dinastía sajona apuntara a la conquista del reino franco-lombardo. Ya Enrique I hubo de pensar los años últimos de su vida en una expedición a Italia y Roma. Tal vez por eso adquirió (seguramente el año 935) del rey Rodolfo II de Borgoña, a costa de grandes sacrificios materiales, la santa lanza, una reliquia provista de clavos de la cruz de Cristo, que pasaba por ser la lanza de Constantino, y era un símbolo de la potestad imperial y, por tanto, también un título sobre Italia[16]. Comoquiera que sea, Otón I estaba de antaño resuelto a ganar la corona real

15. *Widukind* III 49 (ed. HIRSCH-HOHMANN 128s); cf. H. BEUMANN, *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jh.* (Weimar 1950) 228-265; C. ERDMANN, *Forschungen zur polit. Ideenwelt* 44-46; J.A. BRUNDAGE, *Widukind of Corvey and the «Non-Roman» Imperial Idea:* MS 22 (1960) 15-26.

16. W. HOLTZMANN, *Heinrich I. und die heilige Lanze* (Bonn 1947); M. LINTZEL: HZ 171 (1951) 303-310; H.E. MAYER: DA 17 (1961) 507-517; M. UHLIRZ, *Zur den heiligen Lanzen der karolingischen Teilreiche:* MIÖG 68 (1960) 197-208; P.E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* II (Stuttgart 1955) 492-537.

de Italia y la imperial de Roma. Historiadores nacionalistas del siglo XIX se lo han reprochado como grave falta. Por muy curioso que se nos presente el pleito entre sabios así encendido, sus argumentos, tomados de una visión más moderna que medieval, merecen ser aún hoy en parte oídos [17]. Así, por ejemplo, se dice en favor de Otón que la política italiana de los duques de Suavia y Baviera había obligado al rey alemán a poner mano (o pie) en Italia y, consiguientemente, en Roma; además, se había visto obligado a dominar al papa para mantener la independencia de la Iglesia alemana y llevar a cabo sus planes de evangelización en el este y norte. Pero estas consideraciones sólo ponen de relieve aspectos parciales más o menos exactos. Los verdaderos motivos de Otón procedían de capas psíquicas, que apenas nos son accesibles hoy día. Aquí se fundieron sin duda la ambición de poder, la idea cristiana y universal de la *renovatio imperii Francorum* y una estimación mágico-religiosa de la consagración imperial, sin que pueda ya deslindarse la parte que cabe a cada elemento.

XXVIII. ROMA, EL PONTIFICADO Y LOS EMPERADORES OTONES

FUENTES: La mayor parte están citadas, p. 319, en la sección, y en el § XXVII; R. ELZE, *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin:* «MG Fontes iuris germ. antiqui in us. schol.» 9 (Hannover 1960); LUITPRANDO DE CREMONA, *Historia Ottonis* (960-964) y *Relatio de legatione Constantinopolitana* (misión 968): Luitprandi opera, ed. J. BECKER; MGSS rer. Germ. ([3]1915); JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (hasta 1008): FontiStIt 9, ed. G. Monticolo (1890); MGSS VII 4-38; GERBERTO DE AURILLAC, *Lettres* (983-997); CollText 6, ed. J. HAVET (1889); nueva ed. preparada para MG por W. WEIGLE; estudios previos de éste: DA 10 (1953/54) 19-70, 11 (1954/55) 393-421, 14 (1958) 149-220, 17 (1961) 385-419; M. UHLIRZ, *Untersuchungen über Inhalt und Datierung der Briefe Gerberts* (Gotinga 1957); sobre las «Vidas» de Adalberto de Praga *infra* cap. 31.

---

17. H. HOSTENKAMP, *Die mittelalterliche Kaiserpolitik der deutschen Historiographie seit v. Sybel und Ficker* (Berlín 1934); F. SCHNEIDER, *Die neueren Anschauungen der deutschen Historiker über die deutsche Kaiserpolitik des Mittelalters und die mit ihr verbundene Ostpolitik* (Weimar [5]1942); L. HAUPTMANN, *Universalismus und Nationalismus im Kaisertum der Ottonen:* Festschr. K.G. Hugelmann I (Aalen 1959) 189-211; W. SMIDT, *Deutsches Königtum und deutscher Staat des Hochmittelalters während und unter dem Einfluss der italienischen Heerfahrten. Ein 200jähriger Gelehrtenstreit* (Wiesbaden 1964); más bibl. (particularmente LITZEL y RÖRIG) en el § siguiente.

BIBLIOGRAFÍA: Página 319, sobre la sección, y § XXVII. Además, E. EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland,* 2 t. (Wurzburgo 1942); R. FOLZ, *L'idée d'empire en occident du Ve au XIVe siècle* (París 1953); sobre la naturaleza del imperio, cf. además G. LADNER: WaG 11 (1951) 143-153; F. KEMPF: *Das Königtum, Vorträge und Forschungen* 3 (Lindau-Constanza 1956) 225-242; J. SPÖRL: Festschr. H. Kunisch (Berlín 1961) 331-353; W. HOLTZMANN, *Imperium und Nationen* (Colonia-Opladen 1953), también en: X Congresso internazionale di scienze storiche, Relazione III (Florencia 1955) 271-303, discutido en: Atti (ibid.) 330-337; R. HOLTZMANN, *Der Weltherrschaftsgedanke des ma. Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten:* HZ 159 (1939) 251-264. H. BEUMANN, *Das imperiale Königtum im 10. Jh.:* WaG 10 (1950) 117-130; H. KELLER, *Das Kaisertum Ottos d. Gr. im Verständnis seiner Zeit:* DA 20 (1964) 325-388; H. LÖWE, *Kaisertum und Abendland in otton. und frühsal. Zeit:* HZ 196 (1963) 529-562; H. BEUMANN, *Das Imperium und die Regna bei Wipo:* Festschr. Fr. Steinbach (Bonn 1960) 11-36; W. OHNSORGE, *Das Zweikaiserproblem. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa* (Hildesheim 1947); id., *Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jh.:* «Saeculum» 5 (1954) 194-220; Festschr. zur Jahrtausendfeier der Kaiserkrönung Ottos d. Gr.: MIÖG ErgBd 20 (1962), en Heft 1: P.E. SCHRAMM sobre símbolos políticos y emperadores sajones, E. DUPRÉ-THESEIDER sobre Otón e Italia, H.F. SCHMID sobre Otón y el este, W. OHNSORGE sobre Otón y Bizancio, *Renovatio imperii.* Atti della giornata internazionale di studio per il millenario (Faenza 1963); M. LINTZEL, *Die Kaiserpolitik Ottos d. Gr.* (Munich-Berlín 1943); sobre esta obra, F. RÖRIG: Festschr. E.E. Stengel (Münster-Colonia 1952) 203-222; G.A. BEZZOLA, *Das ottonische Kaisertum in der französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jh.:* VIÖG 18 (1956); W.L. GRÜNEWALD, *Das fränkisch-deutsche Kaisertum in der Auffassung englischer Geschichtsschreiber* 800-1273 (tesis, Francfort 1961); K.F. WERNER: HZ 200 (1965) 1-60 *(Imperium* en la conciencia de Francia del siglo X al XII).

Imperio, Italia, Roma: supra, bibl. al § XXVII; H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters, II: Die Zeit der Ottonen:* MIÖG 69 (1961) 241-291 (importante); P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen:* HZ 129 (1924) 424-475; G. SCHWARZ, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern* (Leipzig-Berlín 1913); H. PAHNKE, *Geschichte der Bischöfe Italiens deutscher Nation 951-1264* (Berlín 1913); M. UHLIRZ, *Die italienische Kirchenpolitik der Ottonen:* MIÖG 48 (1934) 201-321; id., *Die Restitution des Exarchates Ravenna durch die Ottonen:* ibid. 50 (1936) 1-34; G. GRAF, *Die weltlichen Widerstände in Reichsitalien gegen die Herrschaft der Ottonen und die beiden ersten Salier 951-1056* (Erlangen 1936); M. UHLIRZ, *Die staatsrechtliche Stellung Venedigs zur Zeit Ottos III.:* ZSavRGgerm 76 (1959) 82-110.

Sobre Otón III: M. TER BRAAK, *Kaiser Otto III.* (tesis, Amsterdam 1928); es indispensable P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* I 87-187, II

3-33, y JbbDG: *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto III. von* M. Uhlirz (Berlín 1954); cf. también M. Uhlirz, *Otto III. und das Papsttum:* HZ 162 (1940) 258-268, y sus explicaciones sobre la génesis de las ideas de Otón sobre la *renovatio:* «Settimane di studio» II 201-209; R. Morghen, *Otto III., servus apostolorum:* ibid. 13-25.

El deseo de Otón de ganar la corona de rey de Lombardía y la imperial romana, entraba de todo punto en el orden de lo posible. Sólo había que estar alerta al momento oportuno. Éste pareció presentarse por sí mismo, cuando, tras la muerte del rey Lotario (950), la joven reina viuda, Adelaida, hija de Rodolfo de Borgoña, no quiso ceder a Berengario de Ivrea, que subió al poder, y por ello fue encarcelada. Llamado probablemente en auxilio, Otón I invadió con un fuerte ejército la Lombardía, se apoderó en Pavía de la realeza, sin elección ni coronación, y se casó con Adelaida (951). Los mensajeros enviados al papa trataron de la coronación imperial. Sin embargo, el amo de Roma, Alberico, no deseaba nuevo emperador, y así, Agapito II, hubo de negarse. Reclamado por dificultades internas alemanas, Otón soltó pronto de la mano el reino mismo de Italia, traspasándolo (a excepción de la Normandía del nordeste, sometida al duque de Baviera) a Berengario de Ivrea y a su hijo Adalberto, a cambio de vasallaje feudal. Con ello se abría, sin saberlo, el camino de Roma. En efecto, Berengario, ya en 956 enredado en una guerra con Otón por la rotura de los acuerdos territoriales, guerra llevada por el hijo de Otón, Liudolfo y a la que puso término provisional la muerte de éste en 957, extendía constantemente su esfera de poder, y al conquistar en 959 el ducado de Espoleto y saquear de paso o apoderarse de territorios fronterizos menores de la Iglesia, resultó un vecino amenazador para Juan XII. El joven papa tenía tanto que temer del ímpetu expansivo de Berengario, cuanto que su propia posición estaba sacudida por un imprudente ataque contra Capua, lamentablemente fracasado, y por su vida religiosamente frívola y hasta inmoral. En tal apuro, despachó dos agentes a Alemania, que pidieran ayuda a Otón y lo invitaran a Roma para la coronación imperial. En la corte alemana se hallaban también algunos príncipes y obispos lombardos que pedían la guerra.

Otón asió la ocasión por los cabellos. En un tratado concluido con los enviados del papa, prometió con juramento, apoyándose

evidentemente en una fórmula presentada el 881 a Carlos III, proteger la persona del papa, lo mismo que el *Patrimonium Petri*, cuya extensión territorial se conservaría; sin asesoramiento del papa no celebraría juicios en Roma, ni daría órdenes que afectasen al papa o a los romanos, y obligaría al futuro regente de Italia a defender el *Patrimonium*[18]. Acto seguido preparó la marcha a Roma. Para asegurar la sucesión, hizo elegir y coronar rey a su hijo, de su mismo nombre, que sólo tenía seis años. Ya a fines de verano aparecía, acompañado de Adelaida, y con fuerte aparato, en Lombardía, restauró allí provisionalmente y casi sin lucha su soberanía y prosiguió a comienzos del nuevo año su marcha a Roma. El 2 de febrero, juntamente con su esposa, recibió en San Pedro la consagración y coronación[19].

El solemne acto unía a la Iglesia, al imperio y a la cristiandad en una unidad preñada de destino o de azar. En cuanto lo permitían las cambiadas circunstancias de tiempo, la *renovatio imperii Francorum* se había hecho realidad. La gran extensión de sus dominios, que comprendía dos reinos, su posición hegemónica, así como sus victorias sobre los pueblos paganos limítrofes habían señalado a Otón como sucesor de Carlomagno y lo habían conducido a Roma para hacer confirmar sacramentalmente su preeminencia. Aparte ciertos derechos sobre Roma y el Estado de la Iglesia, la consagración imperial no podía añadirle nada a su autoridad soberana, y esta autoridad siguió siendo, en el fondo, regia, aunque, por la posesión de dos reinos (Conrado II pudo añadir en 1033 el reino de Borgoña), tenía carácter casi imperial. Por eso, ni Otón ni sus sucesores exigieron en virtud de su título imperial sumisión alguna de los otros reyes de occidente; los derechos de soberanía que a veces lograron sobre señores vecinos del norte y del este, eran éxitos de una política nacional de suyo independiente del imperio. Lo que sí confirió la consagración ro-

---

18. Cf. K. HAMPE, *Die Berufung Ottos d. Gr. nach Rom durch Papst Johann XII.*: Festschr. K. Zeumer (Weimar 1910) 153-167; sobre el juramento, E. EICHMANN, *Kaiserkrönung* II 165-183.

19. Según H. DECKER-HAUFF, *Die «Reichskrone»*: P.E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* II (Stuttgart 1955) 560-637, la «corona de Viena» se habría fabricado ya antes de 962 para la coronación imperial; en contra, J. DEÉR, *Otto d. Gr. und die Reichskrone*: «*Beitr. zur Kunstgesch. und Archäologie des Mittelalters*, Akten zum 7. internationalen Kongress für Frühmittelalterforsch. (Graz-Colonia 1961) 261-277; sobre la coronación, cf. E. EICHMANN, *Kaiserkrönung* I 129-149.

mana fue el nombre y la dignidad imperial. Naturalmente, la colación de la dignidad imperial no hubiera significado gran cosa, de no haber recaído en un soberano poderoso. Tratábase aquí de una doble referencia fundamental: La autoridad casi imperial de los monarcas alemanes y su irradiación hegemónica confería a la dignidad imperial peso y prestigio, mientras la dignidad rodeaba de un lado misterioso, sostenido por un auténtico simbolismo, a la autoridad, en el fondo, regia, y la hacía aparecer como imperial. Superando en dignidad y autoridad a todos los otros soberanos, el emperador alemán parecía ocupar el trono del mundo y haber recibido de Dios el encargo de mirar en primer lugar por la cristiandad, puesto que, en efecto, había asumido como encargo especial la tarea de proteger al padre de la cristiandad, el papa. El carácter universal, dado con la substancia misma cristiana del imperio, fue fortalecido por el hecho de que el imperio alemán fue mirado cada vez más como continuación del imperio universal romano. La rivalidad con el emperador griego, que se inició pronto, así como las ideas corrientes de la *renovatio* que volvían a la antigüedad y a Roma, y la teología de los cuatro imperios dieron pie a esta evolución [20].

Sobre las cuestiones de derecho que planteaba la unión del imperio alemán y el romano, poco hubieron de quebrarse la cabeza Otón y sus sucesores, a excepción de Otón III. Las cosas se desenvolvían, por decirlo así, por sí mismas. Cierto que la consagración y coronación romana, único acto que desde 850 confería la dignidad imperial, se mantuvo plenamente como privilegio del papa; pero perdió importancia por el hecho de que los papas ya no se escogían, como lo hiciera antaño Juan VIII, entre los reyes occidentales. Ya en vida, hizo Otón I coronar emperador a su hijo del mismo nombre (967) y todavía realzó el prestigio imperial de su casa por el casamiento de Otón II con la princesa griega Teo-

20. Sobre el contenido romano de la idea imperial, cf. sobre todo P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio,* passim, y C. ERDMANN, *Das ottonische Reich als Imperium Romanum:* DA 6 (1943) 412-441. Pero había también otra idea imperial no romana; cf. sobre ella E.E. STENGEL, *Kaisertitel und Souveränitätsidee:* DA 3 (1939) 1-56, DA 16 (1960) 15-72 *(Imperium* entre los anglosajones); C. ERDMANN, *Forsch. zur politischen Ideenwelt* 1-16 31-43; sobre el imperio otoniano: ibid. 43-51. Sobre la teología: E. KOCKEN, *De theorie van de vier wereldrijken en van de overdracht der wereldheerschappij tot op Innocentius III* (Nimega 1935); P. VAN DEN BAAR, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani* (Roma 1956); W. GOEZ, *Translatio imperii* (Tubinga 1958).

fanu, sobrina sin duda del emperador Tsimiskes [21]. Aunque en lo futuro cayó en desuso la elevación del sucesor a la dignidad de coemperador, sin embargo, el poder detentado por los soberanos alemanes y afianzado en lo esencial durante los siglos X y XI, aseguró también, y precisamente en el reino de Italia, el título a la dignidad imperial e hizo que poco a poco se convirtiera en un *ius ad rem*, en una pretensión jurídica. El reino y el imperio se compenetraron así de tal forma que la elección y consagración del rey alemán significaba ya la proclamación del futuro emperador, y, a la inversa, la consagración imperial era la culminación de la progresiva y gradual elevación del soberano alemán. De este modo, mientras duró la teocracia otoniana y la primera sálica, el imperio quedó prácticamente sustraído al influjo del papa o de los romanos. Como pueblo imperial no aparecían los romanos (prescindamos aquí de las ideas de Otón III), sino los alemanes. La monarquía alemana y su autoridad tomó carácter imperial, y en la consagración imperial que aún le competía el papa sólo tenía que consagrar sacramentalmente lo que estaba ya decidido y en manos de los señores. A la verdad, aquí se trataba sólo de un modo de ver, entre otros posibles, que fue favorecido por las circunstancias del tiempo. El imperio era una construcción demasiado vaga, susceptible de muy diversas interpretaciones, para que su relación con el reino pudiera fijarse inequívocamente. Ya podían pensar los alemanes, como antaño los francos, que sus señores debían el imperio, después de Dios, a su propia fuerza [22]; los romanos y el papa estaban firmemente convencidos de que el imperio tenía que ser dado o conferido por ellos. El pueblo romano no pudo imponer su pretensión; pero el papa tenía un firme punto de apoyo. Él era quien, por la consagración y coronación, confería la dignidad imperial, y esto significaba, según la tradición romana y eclesiástica, no un acto que se pudiera ejecutar sin más ni más, sino un acto en cierto modo libre que suponía el examen del pretendiente, la concesión de un beneficio. Apoyado en estas ideas, apenas el pontificado saliera triunfante del pleito de las investiduras y tomara en sus manos las riendas de la cristiandad occidental, plantearía

21. De otro modo piensa M. UHLIRZ; cf. su JbbDG: *Otto III*. 1s (con bibl.).
22. Para el tiempo de Otón I es Widukindo de Corvey testigo de excepcional importancia; cf. § XXVII, n.º 15.

exigencias que, por la implicación del imperio con el reino alemán, afectarían las bases de la soberanía alemana y constituirían uno de los factores de la dramática lucha con los emperadores estaufos.

Poco después de la coronación imperial, Otón I, siguiendo el ejemplo de los emperadores que le precedieran, celebró, en nombre propio y de sus hijos, un gran pacto o concordato con la Iglesia romana [23]. A pesar de la pérdida de casi todos los anteriores pactos imperiales, hay buenos motivos para referir las disposiciones del *Privilegio de Otón* a un texto que se elaboró lentamente en los pactos del siglo IX y alcanzó —probablemente en el pacto de Carlos el Calvo, en el año 876— la redacción definitiva para pasar en adelante, casi inmutado, de un privilegio a otro «como pálido fantasma de ideas de poder antaño vivas en ambas partes» (Stengel). Sólo fórmulas preexistentes de uno o varios pactos semejantes pudieron obligar a Otón a confirmar en la primera parte de su privilegio a la Iglesia romana una posesión territorial francamente fantástica que comprendía unos dos tercios de Italia, aunque el texto, mal compuesto, contenía patentes contradicciones [24]. Las concesiones en parte utópicas no tenían por qué inquietar al emperador, puesto que sólo estaba obligado a defender las posesiones de la Iglesia romana en cuanto se lo permitieran sus fuerzas. Todavía faltaban años hasta que Otón dominara de algún modo a Italia y pudiera pensar en restituciones. Cuanto más se fue familiarizando con la situación territorial de

23. MGConst I, n.º 12. — Th. Sickel, *Das privilegium Ottos I. für die römische Kirche* (Innsbruck 1883); E.E. Stengel, *Die Entwicklung des Kaiserprivilegs für die römische Kirche* 817-962: HZ 134 (1926) 216-241, refundido en: Stengel, *Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte* (Colonia-Graz 1960) 218-248; H. Zimmermann: MIÖG ErgBd 20 (1962) 147-190 (sobre la historia del problema crítico).

24. La base fue el privilegio de Ludovico Pío, que se conserva aún hoy día. A la posesión que allí se describe y que se refiere principalmente al ducado de Roma, la Pentápolis y el exarcado, se fueron añadiendo en el curso del tiempo donaciones más importantes: el territorio de Nápoles, Gaeta y Fondi, siete ciudades espoletinas, y luego, seguramente bajo Carlos el Calvo, cumpliendo la promesa de Quiercy renovada por Carlomagno y que se remontaba a Pipino, Córcega, Venecia, Istria, los ducados de Espoleto y Benevento, más un gran territorio que se extendía más allá de Toscana y con la línea fronteriza Luni-Monselice llegaba hasta la Lombardía. Contra la opinión reproducida en el texto y defendida por Stengel, opina Haller II 208-210 551-553 que la monstruosa extensión del Estado de la Iglesia es cosa propia del *Privilegio de Otón;* el ambicioso Juan XII habría cogido en la trampa a los ingenuos alemanes; cf. la respuesta de Stengel, *Abhandlungen* 243-245.

Italia, tanto más fue aprendiendo a distinguir en su Privilegio entre apariencia y realidad, entre deseos de posesión nunca realizados y títulos legítimos de la Iglesia romana. Pero ni siquiera en las restituciones de derecho se trataba en modo alguno de una enajenación absoluta. Incluso en el Estado de la Iglesia el único soberano siguió siendo el emperador. Las disposiciones de la segunda parte del documento que imponen, entre otras cosas, al papa libremente elegido, antes de su consagración, un juramento de lealtad al emperador, como última instancia por quejas contra los funcionarios papales, no dejan lugar a duda sobre ese punto. También esas disposiciones pertenecían muy probablemente al fondo fijo de los pactos imperiales una vez que fueron válidamente formuladas en un privilegio no conservado, seguramente expedido el año 825 siguiendo a la *Constitutio Romana* y otras medidas tomadas el 824 por Lotario I [25]. Lo que ello significaba para Otón I lo iba a experimentar pronto Juan XII.

Vuelto a Lombardía, Otón abrió la lucha contra Berengario, que se retiró a un castillo sito en el exarcado de Ravena. Durante el sitio, el emperador puso bajo su soberanía a la población circundante, lo que Juan XII interpretó como violación de sus derechos y, despreciando el juramento de fidelidad prestado al César, conspiró con Adalberto, hijo de Berengario. Seguidamente, Otón tomó la vuelta de Roma (963). El pueblo romano tuvo que jurar no elegir en lo futuro ningún papa sin confirmación y disposición del emperador. Luego, contra el principio de derecho de que el papa no puede ser juzgado por nadie, Otón hizo citar al papa fugitivo ante un sínodo, mandó deponerlo al no comparecer y proclamar a León, protocrisnario de la Iglesia romana, como papa León VIII. La patente violación del derecho no sólo condujo a una sublevación, sino que facilitó a Juan, una vez retirado Otón, empuñar de nuevo las riendas. Pocos meses después, se supone que en aventura amorosa, murió repentinamente. Los romanos eligieron por su sucesor al intachable Benedicto V. Pero una vez más venció el

---

25. La audaz tesis de W. ULLMANN, *The Origins of the Ottonianum*. CambrHJ 11 (1953) 114-128, de que toda la segunda parte fue añadida en una nueva redacción interpolada de parte imperial, es sin duda equivocada; cf. O. BERTOLINI, *Osservazioni sulla «Constitutio Romana» e sul «sacramentum cleri et populi Romani» dell 824:* Studi medievali in onore di A. De Stefano (Palermo 1956) 43-78; K. HAMPE, *Berufung Ottos d. Gr.*, y STENGEL, *Abhandlungen* 222-225.

poder: Otón impuso a los romanos a León VIII y desterró a Benedicto a Hamburgo. La Iglesia romana hubo de pagar cara la felonía de Juan XII. El nuevo derecho que se arrogaba el emperador de confirmar la elección papal ponía al obispo de Roma en una dependencia de graves consecuencias [26].

Amén del emperador, el papado tenía que contar también con la nobleza romana y sus rivalidades. A una primera y breve sublevación contra Juan XIII (965-972) que el emperador castigó duramente (966), había de seguir otra a la muerte de Otón (973). Bajo el mando de Crescencio de Teodora fue derribado Benedicto VI (974). En su lugar entró Bonifacio VII, que hizo ahorcar a Benedicto, y apremiado por el *missus* imperial, se refugió junto a los griegos llevándose el tesoro de la Iglesia. Su marcha sobre Roma, emprendida los años 980-981 con el intento de arrebatar el poder al papa reformista Benedicto VII (974-983), fracasó. Pero cuando a fines de 983 murió Otón II, venció el aventurero contra el impopular Juan XIV (983-984), que había sido trasladado del obispado de Pavía por deseo del emperador; Juan XIV murió en la cárcel, de hambre o envenenado. Bonifacio, por su parte, murió odiado y despreciado en 985 [27]. El siguiente papa, Juan XV (985-996), se apoyó fuertemente, con disgusto del bajo clero, en la nobleza. Bajo su pontificado subieron en poder los dos hijos de Crescencio: Juan y Crescencio II. Juan estaba encargado de la administración de los bienes de la Iglesia y llevaba el título de Patricio. El ambicioso y avariento Crescencio II no desempeñaba cargo alguno; pero ejerció, sobre todo a la muerte de su hermano, una presión tiránica sobre la Iglesia romana [28].

El trágico fin de Benedicto V y Juan XIV puso una vez más de

---

26. H. ZIMMERMANN, *Die Deposition Johanns XII., Leos VIII. und Benedikts V.*: MIÖG 68 (1960) 209-225, y *Papstabsetzungen* (véase bibl. supra) 247-261; allí, p. 254, n.º 42 formula la interesante tesis de que en la deposición de Juan XII, se intentó anular la inmunidad, que efectivamente sólo vigía *nisi a fide devius*, por la acusación de apostasía.

27. Sobre Bonifacio VII, cf. M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III.* 58-60; ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen* 266-269.

28. Sobre la familia de los Crescencios cf., aparte los trabajos de KÖLMEL y GERSTENBERG (véase bibliogr. del § XXVII), G. BOSSI, *I Crescenzi. Contributo alla storia di Roma 900-1012* (Roma 1915); id., ASRomana 41 (1918) 111-170 (Crescencios en la Sabina 1012-1106); P. BREZZI, *Roma* (véase bibliogr. del § XXVII) 148-152, impugna con Gerstenberg el origen de la familia de Teofilacto, cree además que no se puede ya saber la familia de Juan XIII, ibid. 142-144.

manifiesto la necesidad de protección que tenían los papas, amenazados por las luchas de los bandos romanos. Ahora bien, como protectores, eran ciertamente de preferir los emperadores alemanes a una noble familia romana, dueña del poder. Los Otones eran quienes habían sacado al pontificado de la estrechez de la ciudad de Roma devolviéndole su proyección exterior. Y si es cierto que la protección imperial afectaba también a la libertad de la elección pontificia y de la acción política, de suyo (y exceptuando la conducta especial de Otón III) no atentaba al gobierno espiritual del papa, muy en contraste con el señorío de Carlomagno, que juntó en su persona, en buena parte, la suprema dirección del imperio y de la Iglesia, y no concedió al papa mucho más que la posición de un obispo supremo del reino. Nunca tomó la Iglesia imperial alemana el carácter cerrado de la Iglesia regional carolingia, y todavía se convertiría con más fuerza en una parte de la Iglesia universal, tan pronto como, al renovarse el imperio, se hiciera sentir más eficazmente el centro de gravedad de Roma. Otón I y sus sucesores permitieron que, en concilios celebrados en Roma o en otras partes de Italia, se resolvieran cuestiones importantes que afectaban a la Iglesia alemana, y hasta que fueran a veces resueltas en sentido contrario a los deseos de los príncipes eclesiásticos alemanes. Pero tampoco los deseos de los emperadores debían cumplirse incondicionalmente. Así parece que Juan XIII, en su privilegio de 967, limitó, en consideración a Polonia y contra las intenciones de Otón I, el territorio jurisdiccional del arzobispado de Magdeburgo, que se iba a fundar. Los emperadores alemanes, que luchaban con pueblos fronterizos paganos, ponían al papado ante problemas misionales completamente nuevos, y ello le obligó a dirigir su mirada más allá del imperio a pueblos por los que jamás se preocupara antes. De ello hablaremos más adelante. Ahora tenía también el papa que ocuparse con más frecuencia en asuntos espirituales de Francia, pues ya no eran sólo propuestos por Francia, sino, en determinados casos, también por soberanos alemanes.

Un tema de diálogo señaladamente importante entre las dos cabezas de la cristiandad, constituíalo naturalmente Italia. Cuando el año 964, Otón I hizo prisionero a Berengario y lo mandó al destierro, la dominación itálica estaba tan poco firme que, a su vuelta

al imperio, hubo de ser reprimida una sublevación desencadenada por Adalberto, hijo de Berengario. Sólo la tercera expedición a Italia (966-972) que permitió al emperador entrar en contacto con los príncipes longobardos del sur de Italia y asegurar las fronteras del reino frente a los griegos, creó hasta cierto punto una situación de orden. Ella permitió finalmente a la Iglesia romana recuperar poco a poco, por lo menos parcialmente, los territorios usurpados por señores italianos. Las restituciones comenzadas en 967 y proseguidas luego por Otón II afectaban a Ravena y a los condados del exarcado[29]. A la verdad, parece que Juan XIII hubo de conceder el dominio sobre Ravena y Comacchio a la emperatriz Adelaida, y posteriormente Gregorio V tuvo que dejar al arzobispo de Ravena la mayor parte de sus derechos sobre el exarcado. La Iglesia romana no disponía de medios para administrar con personal propio un territorio algo extenso. En general, durante el siglo X, la situación temporal de las iglesias itálicas no era buena. Con gran preocupación contemplaban los emperadores alemanes cómo señores, pequeños y grandes, echaban por dondequiera mano, en medida creciente, sobre bienes de la Iglesia. Tratándose de bienes de los monasterios, la mano se les iba también a los obispos. Nuevas pérdidas surgían también por la general inobservancia de la ley del celibato: obispos, abades y sacerdotes proveían en lo posible a sus hijos ilegítimos con bienes de la Iglesia. Pero hasta por meros motivos políticos interesaba a los Otones la conservación y devolución de los bienes de la Iglesia, señaladamente en las zonas de importancia estratégica y en los monasterios reales, obligados al servicio del imperio. Desde 967 trataron en concilios y dietas imperiales el tema de los bienes de la Iglesia; dieron leyes: así, el *Capitulare de duello iudiciali* 967, que introducía el duelo como prueba judicial y excluía de los cargos públicos a los hijos de padres obligados al celibato, más el *Capitulare de praediis ecclesiasticis* 998, que limitaba temporalmente la cesión o enfeudamiento de bienes, concedieron a los monasterios derecho de inquisición, privilegios de inmunidad, cartas de protección, confirmación de bienes y avocaron a su tribunal las quejas de los monas-

29. El estudio fundamental citado antes, en la bibliografía de M. UHLIRZ sobre la restitución, ofrece entre otros puntos un ensayo importante de interpretar la línea fronteriza Luni-Monselice.

terios despojados[30]. Si es cierto que esta reforma no llegaba hasta el fondo, el problema de reforma que planteaba siguió vivo en Italia.

Entretanto, amenazó por el sur un nuevo peligro. Provocados por un ataque griego a Mesina, los árabes de Sicilia, al mando de su emir Abul Casim, irrumpieron desde 976 en Calabria y Apulia. El emperador griego estaba demasiado absorbido por la rebelión de Bardas Sklerus para que pudiera prestar auxilio. Como para colmo de desgracias murió en 981 el poderoso señor longobardo del territorio, Pandulfo Cabeza de Hierro, Otón II asumió la defensa contra los infieles. Desde este tiempo, en declarada rivalidad con el *basileus*, con el que estaba en tensión desde la muerte de Tsimiskes, Otón II se llamó emperador de los romanos. Su expedición acabó con una derrota junto al cabo Colonne en Calabria (julio de 983), pero la batalla costó la vida a Abul Casim, y los árabes, privados de su caudillo, se vieron obligados a evacuar el continente. Ya había decidido Otón II una nueva campaña, cuando, a la edad de sólo 28 años, fue arrebatado en Roma por una enfermedad (983) y enterrado en el atrio de la iglesia de San Pedro (hoy descansa en las grutas vaticanas). Dejó un hijo de cuatro años, de su mismo nombre, pero que había sido ya coronado rey. Teofanu y, a su muerte, Adelaida llevaron la regencia, hasta que, el 994, el joven rey fue declarado mayor de edad.

El año 996, emprendió Otón III el viaje a Roma. Juan XV estaba en conflicto con Crescencio y se vio forzado a abandonar la ciudad, pero fue llamado de nuevo a la noticia de la llegada de Otón, y poco después murió[31]. Los romanos enviaron mensajeros a Otón para consultarle sobre la oportuna elección papal. Con sorpresa de ellos, designó Otón por papa a un clérigo alemán, su pariente Brun, hijo de Otón de Carintia, que subió a la sede de Pedro con el nombre de Gregorio V (996-999). Coronado emperador, todavía dio otra sorpresa el joven monarca, y fue negarse a renovar el pacto o concordato que Otón I celebrara (incluso en

---

30. 967: MGConst I, n.º 13; cf. M. UHLIRZ: MIÖG 48 (1934) 231s (con bibl.); 998: MGConst I n.º 23; UHLIRZ, l. c. 288-292; JbbDG, *Otto III.* 276-279.

31. F. SCHNEIDER, *Papst Johann XV. und Ottos III. Romfahrt:* MIÖG 39 (1923) 193-218.

nombre de su hijo), y no avenirse a la restitución de la Pentápolis que exigía Gregorio V. En cambio, hizo procesar a Crescencio II por sus violencias con Juan XV y ciudadanos romanos, y lo condenó a destierro. El papa logró su indulto. Mal le iba a pagar Crescencio esta gracia. Vuelto al poder a la marcha de Otón, parece haber arrojado de Roma al papa alemán en otoño de 996. El caso fue que, casi por el mismo tiempo, desembarcaba en Italia el antiguo maestro de Otón III, el griego calabrés Juan Philagathos, obispo de Piacenza, que había ido a Bizancio como casamentero de Otón, juntamente con el enviado bizantino León. Mientras Gregorio V permanecía en Lombardía y hacia fines de enero y comienzos de febrero celebraba allí un sínodo el año 997, Crescencio, ayudado del bizantino León, que residía en Roma, hizo proclamar papa a Juan Filagato, con el nombre de Juan XVI [32]. Este temerario juego acarreó un castigo espantoso, apenas Otón III entró en Roma en 998. Los imperiales tomaron al asalto el castillo de Santángelo, decapitaron en él a Crescencio y colgaron su cadáver en una horca junto con doce compañeros, mientras Juan XVI, horrorosamente mutilado por sus enemigos, hubo de sufrir la deposición por un sínodo, más un paseo ignominioso por Roma, para terminar en una prisión monacal de por vida.

Permaneciendo en Roma, Otón III comenzó a tomar en serio la *renovatio imperii*, tal como a él le rondaba por la cabeza. A la verdad, el joven y bien dotado monarca, que sólo contaba 18 años, no era aún en modo alguno una personalidad conclusa. Sus tendencias ascéticas y una piedad casi exaltada le hacían recomendar a Odilón de Cluny con el mismo placer con que buscaba a los grandes eremitas italianos Nilo y Romualdo, y trabar íntima amistad con Adalberto de Praga, que duraba aún cuando el amigo, en conflicto entre la paz monástica y el apostolado, se consagró a la misión oriental y, el año 997, sufrió el martirio en la Prusia pagana. Por otra parte, el joven emperador tenía un alto concepto de su posición que le hacía aspirar a la dominación universal, estaba animado de una gran pasión política y sentía un entusiasmo,

---

32. M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III.* 511-514; P.E. SCHRAMM: ByZ 25 (1925) 89-105 (cartas de viaje del enviado bizantino León), y el estudio citado supra en la bibl. KAISER, *Basileus und Papst;* sobre la ejecución de Crescencio contada en lo que sigue, cf. M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III.* 526-533.

que sus estudios literarios habían nutrido, por el imperio romano. No menos es de tener aquí en cuenta el influjo de Gerberto de Aurillac, amigo suyo, el mayor sabio del tiempo [33]. Educado en su monasterio de Aurillac, luego en Vich (Cataluña), donde estudió matemáticas y ciencias naturales, y en Reims, llamado en fin a regir la escuela catedralicia de esta ciudad, adquirió Gerberto tal renombre por su dominio de todas las ramas del trivio y del cuatrivio, que el emperador Otón II, hombre de curiosidad intelectual, lo invitó el año 980 a pública disputa científica, en Ravena, con el sabio alemán Otrico, y en 982 fue nombrado abad de Bobbio. Ante la lamentable situación de este monasterio, en 984, volvió a Reims y trabajó como consejero del arzobispo Adalbero (969-989). Cuando más adelante, en 991, fue depuesto el arzobispo Arnulfo, sucesor de Adalbero, fue elegido Gerberto. El pleito que con ello surgió, de que trataremos luego, lo llevó a Roma el año 996, donde conoció y admiró al emperador. Ello decidió su ulterior destino, pues el año 997 Otón lo recibió en su corte al huir de Reims. Ya en 988 lo hizo elegir arzobispo de Ravena y en 999, a la muerte de Gregorio V, papa con el nombre de Silvestre II. Con ello daba puntualmente en el blanco de la idea de renovación de su amigo imperial. Puestos a la cabeza de la cristiandad, Otón y Gerberto aspiraban, como otros Constantino y Silvestre, a reducir el mundo corrompido a su origen primero, a los tiempos ideales del primer emperador cristiano y del papa que entonces vivía.

A decir verdad, la cooperación tenía lugar más en forma de sumisión que en pie de igualdad con el papa. Ya sólo el hecho de que Otón III había fijado su residencia en Roma [34], tenía que dañar sensiblemente a la libertad de la Iglesia romana. Aun cuan-

---

33. Sobre las cartas de Gerberto, cf. supra fuentes y P.E. SCHRAMM, *Die Briefe Otto III. und Gerberts aus dem Jahre 997:* AUF 9 (1926) 87-122; M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III.* 560-565 (cartas y documentos de Silvestre II); H. GLAESENER, *Les rapports du moine Gerbert avec les Ottonides et Notger de Liège:* «Revue du Nord» 31 (1949) 126-136. F. EICHENGRÜN, *Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit* (Berlín 1928); J. LEFLON, *Gerbert. Humanisme et chrétienté au X^e siècle* (Saint-Wandrille 1946); O.G. DARLINGTON, *Gerbert the Teacher:* AHR 52 (1947) 456-476.

34. P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* I 105-115, II 17-33; K. HAMPE, *Otto III. und Rom.* HZ 140 (1929) 513-533; C. ERDMANN, *Forschungen zur polit. Ideenwelt* 92-111 (sobre la dignidad de patricio y los cargos en Roma); C. BRÜHL, *Die Kaiserpfalz bei St. Peter und die Pfalz Otto III. auf dem Palatin:* QFIAB 34 (1954) 1-30.

do la autonomía a que aspiraban antaño Esteban II y sus sucesores, que quedó consignada en el *Constitutum Constantini*, sólo tuvo vigencia en medida muy limitada desde la coronación de Carlomagno, el principio fundamental expresado en el *Constitutum* de que la autoridad sobre Roma debía dejarse al papa y el emperador residir en otra parte, fue reconocido reiteradamente en los pactos o concordatos de los siglos IX y X. Pero Otón I no se sentía obligado ni al *Constitutum* ni a los pactos imperiales, y hasta declaraba falsificado el *Constitutum*, achacándolo a una maniobra del cardenal diácono Juan, que presentó a Otón I y en tiempo y con fin ya no determinable una suntuosa copia, de la donación fabricada a este fin y dándola como documento auténtico. Y no tuvo empacho en reprobar a la Iglesia romana que, después de haber vendido los bienes de San Pedro, buscaba ahora compensarse con los bienes y derechos del emperador. No a ella, sino a la Iglesia de Ravena pasó los tres últimos condados del exarcado aún no restituidos, y libremente, con expresa exclusión de todo deber de restitución, donaba a San Pedro en su sucesor Silvestre II los ocho condados que constituían la mayor parte de la Pentápolis, que Gregorio V había reclamado vanamente en nombre del privilegio de Otón. La soberanía civil que Otón III hizo sentir sobre el pontificado en grado superior a sus antecesores, no dejó de tener consecuencias en el orden espiritual. El emperador a veces tomó parte en deliberaciones puramente espirituales. Una vez, por ejemplo, firmó juntamente con los jueces y el papa un documento tocante a la provisión del obispado de Vich [35]. Aunque en tales casos no reclamara verdadera competencia, había, sin embargo, cuestiones en que estaba esencialmente interesado no sólo el pontificado, sino también todo el imperio.

Así, Otón III contribuyó esencialmente a que Polonia y Hungría se unieran al occidente cristiano. Por desgracia, sólo de manera insuficiente estamos informados sobre estos importantes sucesos. En el invierno de 999-1000 emprendió el emperador una peregrinación al sepulcro de su amigo, el mártir Adalberto, que estaba enterrado en Gnesen. Que la expedición, cuidadosamente proyectada, no tenía por solo fin satisfacer la devoción personal,

35. JAFFÉ 3888; Facsímil: *Pontificum Romanorum diplomata papyracea* (Roma 1929), tabla X.

sino también fines marcadamente político-religiosos, lo mostró con particular claridad el título o fórmula de devoción de *Servus Iesu Christi*, que Otón se atribuyó en los documentos emitidos durante el viaje. Tomada de los apóstoles, hay que ponerla sin duda en paralelo con el ἰσαπόστολος, atributo de los emperadores bizantinos: como los emperadores griegos, quería Otón atribuirse a sí mismo una misión apostólica. De hecho, llevaba al duque polaco Boleslao un privilegio pontificio que elevaba a Gnesen a metrópoli de iglesia nacional polaca aún por constituir, con lo que se incluía a Polonia en los comienzos aún de su evangelización, en la esfera de la Iglesia romana. Sin embargo, Otón pensaba también en una expansión de su imperio. Confiriérale al duque la dignidad de patricio o quisiéralo levantar a rey, sin llevar a cabo su propósito, porque Boleslao se negara a entregarle los huesos de Adalberto, lo cierto es que Otón regaló a Boleslao una reproducción de la santa lanza, lo admitió como *frater et cooperator imperii* en la categoría de aliado y feudal del imperio y de esta manera lo incorporó en cierto modo al imperio de occidente [36]. Tras la retirada de Otón, debía tomarse una resolución semejante para Hungría. El año 1000 ó 1001 erigió Silvestre II la metrópoli de Gran con derecho a fundar una iglesia provincial húngara. Además, el soberano Waik-Esteban fue distinguido con la dignidad real (acaso también con el envío de una corona real propia). A quien haya de atribuirse, desde el punto de vista jurídico, el acto final: al emperador o al papa o a los dos, es punto que puede controvertirse; sin embargo, sería ir muy lejos negar toda participación del emperador y menos del papa [37]. De este modo se ganaba definitivamente para occidente un nuevo país. Los proyectos de Otón iban más lejos. Cuando, el año 1001, el joven emperador visitaba de incógnito al dux de Venecia, Pedro II Urséolo, el verdadero motivo hay que buscarlo en la victoriosa empresa naval que hizo a Venecia señora de las ciudades costeras de Dalmacia. Evidentemente, Otón quería insertar de algún modo

---

36. P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* I 135-146; M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III*. 310-326 538 559 (con rica bibl.), contra la tesis de Uhlirz de que Otón hubiera querido hacer rey a Boleslao, R. WENSKUS: ADipl 1 (1955) 250-256, sobre Polonia, cf. bibl. en § XXXI

37. M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III*. 374-376, y discusión de los problemas con empleo de la bibl. 566-582; sobre Hungría, infra § XXXI.

a su imperio el creciente territorio del señorío de Venecia, que estaba bajo Bizancio, pero el dux no le prestó oídos. La más antigua crónica rusa habla además de mensajeros de Otón, que habrían llegado a Kiev, y en el concilio celebrado por Navidad de 1001 en Todi se decidió consagrar arzobispo para la misión oriental a Bruno de Querfurt (la consagración hubo lugar en Roma en otoño de 1002).

La sublime posición que, el año 1001, ocupaban el papa y el emperador en el occidente cristiano, dilatado ahora también hacia el este, estribaba en base demasiado débil. Ni alemanes ni romanos estaban de acuerdo con las ideas imperiales de Otón III. De hecho, su política oriental, sostenida por la idea imperial, divergía considerablemente del rumbo de su abuelo, orientado al interés del imperio alemán, y halló resistencia en Alemania, señaladamente en el arzobispo de Magdeburgo. Mucho más dudosa era la traslación del imperio a Roma. El factor básico del imperio era la autoridad real alemana, y ésta sólo podía mantenerla un monarca que recorriera el reino, no que residiera en Roma. Tan descontentos por lo menos como los alemanes estaban los romanos. La presencia de Otón III en Roma contradecía su derecho de relativa autonomía. De ahí que vinieran a sublevarse. En febrero del año 1001, papa y emperador se vieron forzados a abandonar Roma. A la larga, la sublevación hubiera sido ciertamente sofocada; pero cuando el emperador avanzaba con sus fuerzas, enfermó gravemente y el 24 de enero de 1002 murió en el castillo de Paterno, situado junto a la Città Castellana, a los 22 años de edad. Tal vez, en una acción más larga, hubiera adaptado mejor su idea imperial, a las realidades dadas; pero, de hecho, fracasó la *renovatio imperii* a que aspiró. El desmoronamiento de su sistema afectaría también sensiblemente a la Iglesia romana. Los Crescencios se apoderaron inmediatamente del poder, e hicieron de los papas criaturas suyas.

Y, sin embargo, el viento no borró del todo las huellas de Otón III y Silvestre II. Con la agregación de Polonia y Hungría había logrado la Iglesia romana una adquisición permanente. Se acreció el prestigio de la Santa Sede; su misión internacional fue puesta de relieve por la elevación de dos papas no italianos; y si el emperador trató de fortalecer su posición imperial aprovechando las posibilidades de irradiación universal de la Iglesia romana

como *sanctarum ecclesiarum devotissimus et fidelissimus dilatator* y la de *servus apostolorum*, con ello, aun sin quererlo, reconocía la superioridad, en principio, de la Iglesia. En la medida en que podía hablarse de una unidad de occidente, tal unidad se fundaba en el *imperium spirituale et ecclesiasticum* de la Iglesia romana. Todavía no estaban los papas en situación de operar a escala mundial sin el apoyo de un emperador. Sin embargo, tan pronto como pudieron usar libremente la autoridad que les competía y hacerla valer a los pueblos cristianos, tenía que venir a sus manos la dirección del occidente cristiano. Con ello aparecería a nueva luz el pontificado de Silvestre. Nada menos que un Gregorio VII recordó a los húngaros la relación de su primer rey cristiano con este antecesor suyo.

XXIX. LA IGLESIA EN ESPAÑA, IRLANDA E INGLATERRA DESDE EL 900 HASTA LA REFORMA GREGORIANA

FUENTES: *España:* Cf. la bibl. de B. SÁNCHEZ ALONSO, *Fuentes de Historia Española e Hispano-Americana* (Madrid [2]1927); RepFont I 803s (registro de las colecciones de fuentes); P. KEHR, *Papsturkunden in Spanien,* I: *Katalonien,* II: *Navarra und Aragón:* AGG 18, 2 (1926), 22, 1 (1928); y C. ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal:* AGG 20, 3 (1927), ambos con importantes datos archivales y bibl.; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Salamanca 1958/59). Indispensables son aún las obras de fuentes, dispuestas geográficamente: ENRIQUE FLÓREZ, *España Sagrada,* J. VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España* (bibl. gen. I, 7); importante también: *Marca Hispanica,* auctore *P. de Marca,* ed. por E. BALUZE (París 1688). CL. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La España musulmana, según los autores islamistas y cristianos medievales,* 2 t. (Buenos Aires 1946); A. HUICI, *Las crónicas latinas de la reconquista,* 2 t. (Valencia 1913); M. GÓMEZ MORENO, *Las primeras crónicas de la reconquista: El ciclo de Alfonso III:* «Boletín de la Academia de la Historia» 100 (1932); J.M. LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro:* «Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón»: 1.ª serie, 2 (1946), 2.ª serie, 3 (1947/48); A. HUICI MIRANDA, *Colección de crónicas árabes de la Reconquista,* hasta ahora 4 t. (Tetuán 1951ss); cf. RepFont I 335.

Irlanda y Escocia: J. KENNEY, *Sources for the Early History of Ireland I: Ecclesiastical* (Nueva York 1929). Las más importantes ed. se hallan en: «Rolls Series»; cf. KENNEY 104 y RepFont I 803 (registro de todas las colecciones de fuentes irlandesas); F.W.H. WASSERSCHLEBEN, *Die irische Ka-*

nonessammlung (Giessen ^{2}1874); L. BIELER - D. BINCHY, *Irish Penitentials* (Dublín 1963). W.C. DICKINSON - G. DONALDSON - I.A. MILLER, *A Source Book of Scottish History,* I: hasta 1424 (Londres 1952); A. ORR ANDERSON, *Early Sources of Scottish History 500-1286,* 2 t. (Edimburgo 1922); id., *Scottish Annals from English Chronicles 500-1286* (Londres 1908); A.W. HADDAN - W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland* I-III en 4 t. (Oxford 1869/78), de las fuentes para Escocia hasta 1188, para Irlanda sólo hasta 665.

Inglaterra: Bibliografía de C. GROSS, *Sources and Literature of English History* (Londres ^{2}1915); W. BONSER, *An Anglon-Saxon and Celtic Bibliography* 450-1087, 2 t. (Oxford 1957); para la reforma monástica, cf. la síntesis en E. SHIPLEY DUCKETT, *Saint Dunstan* 233-238; muy útiles introducciones a las fuentes da W. HOLTZMANN, *Papsturkunden in England,* 3 t.: AGG 25 (1930/31); AGG 3 Folge 14 (1935), 33 (1952). La colección de concilios de HADDAN-STUBBS III llega sólo a 870; B. THORPE, *Ancient Laws and Institutes, also Monumenta ecclesiastica,* 2 t. (Londres 1840); F. LIEBERMANN, *Die Gesetze der Angelsachsen,* 3 t. (Halle 1898/1916); F.W.H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (Halle 1851): para Irlanda o Inglaterra, p. 101 - 352; cf. también W.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche,* 2 t. (Maguncia 1883/98): para anglosajones, I 490-587, II 645-701; sobre las ediciones de documentos reales, cf. SANTIFALLER NE 21-24. Aunque compuestas a principio del siglo XII, son importantes por haber utilizado fuentes perdidas, las obras citadas infra, p. 544, de Guillermo de Malmesbury, y Simeón de Durham, *Historia Dunelmensis ecclesiae,* así como su *Historia regum,* ed. TH. ARNOLD: Rolls Series 75, 1-2 (1882/85); sobre la reforma cf. *Memorials of St. Dunstan* (Vidas y otro material), ed. W. STUBBS: Rolls Series 63 (Londres 1874); Aelfric, *Vita S. Aethelwoldi episcopi Wintonensis: Chronicon monasterii de Abingdon,* ed. J. STEVENSON: Rolls Series 2, t. II (Londres 1958) 253-266; ampliado por Wulfstan: PL 137, 79-108; *Vita Oswaldi, archiepiscopi Eboracensis: Historians of the Church of York,* ed. S. RAINE: Rolls Series 71, t. I (Londres 1879) 399-475. *Cnutonis regis gesta sive Encomium Emmae:* MGSS XIX, 509-525; WULFSTAN, colección de las homilías que se le atribuyen, ed. A. NAPIER (Berlín 1883), véase allí, sobre todo, 156-167, el importante sermón contemporáneo compuesto hacia 1014: *Sermo lupi ad Anglos; Lives of Edward the Confessor,* ed. H.R. LUARD: Rolls Series 3 (Londres 1858).

BIBLIOGRAFÍA: *España:* Sobre historia de la Iglesia, cf. bibl. gen. II, 4; AMANN: FLICHE-MARTIN VII 417-427. Sobre historia civil, bibl. gen. II, 2. R.P.A. DOZY, *Histoire des muselmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (Leyden ^{2}1932); E. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne muselmane,* 2 t. (París 1951), la trad. esp. en bibl. gen. II, 2; L. DE LAS CAGIDAS, *Los Mozárabes,* 2 t. (Madrid 1946/48). J.A. MA-

RAVALL, *El concepto de España en la edad media* (Madrid 1954); E. HERRERA ORIA, *Historia de la reconquista de España* (Madrid ²1943); J. PÉREZ DE URBEL - R. DEL ARCO Y GARAY, *España cristiana. Comienzo de la reconquista 711-1038* (sobre bibl. gen. II, 2); A. SÁNCHEZ CANDEIRA, *El «Regnum-Imperium» Leonés hasta 1037* (Madrid 1951); J. PÉREZ DE URBEL, *Historia del condado de Castilla,* 3 t. (Madrid 1945); L. SERRANO, *El obispado de Burgos y la Castilla primitiva desde el siglo V al XIII,* 3 t. (Madrid 1936); R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid,* 2 t. (Madrid ²1947); J. DESCOLA, *Histoire de l'Espagne chrétienne* (París 1951); P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle* (Lisboa-París 1947); A. UBIETO ARTETA, *Las diócesis navarro-aragonesas durante los siglos IX y X:* «Pirineos» 10 (1954) 179-199; A. DURÁN GUDIOL, *La iglesia en Aragón durante el siglo XI:* «Estudios de edad media de la Corona de Aragón» 4 (1951) 7-68; P. KEHR, *Das Papsttum und der Katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragón:* AAB 1926, n.º 1.

Irlanda y Escocia: Sobre historia de la Iglesia, cf. bibl. gen. II, 4; M. LECLERCQ: DACL VII 1461-1552; AMANN: FLICHE-MARTIN VII 404-407. Historia general: E. CURTIS, *A History of Medieval Ireland* (Londres ²1938); E. MACNEILL, *Early Irish Laws and Institutions* (Dublín 1935); W. NUGENT, *Church and State in Early Christian Ireland* (tesis, Dublín 1949); L. BIELER, *Irland, Wegbereiter des Mittelalters: Stätten des Geistes* (Olten 1963).

Inglaterra: Sobre historia de la Iglesia, bibl. gen. II, 4; AMANN: FLICHE-MARTIN VII 407-415; F. BARLOW, *The English Church 1000-1066. A Constitutional History* (Londres 1963). Historia política: bibl. gen. II, 2; R.H. HODGKIN, *A History of the Anglon Saxons,* 2 t. (Londres ³1952); P.E. SCHRAMM, *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krònung* (Weimar 1937), trad. inglesa por L.G. Wickham (Londres 1937). H. BÖHMER, *Kirche und Staat in England im 10. und 11. Jh.* (Leipzig 1899); H. TILLMANN, *Die päpstlichen Legaten in England bis zur Beendigung der Legation Gualas* 1218 (tesis, Bonn 1926); D. KNOWLES, *The Monastic Orders in England 940-1216* (Cambridge ²1949, reimpr. 1963); F. CABROL, *L'Angleterre chrétienne avant les normands* (París 1909); E. JOHN, *The King and the Monks in the 10th Century Reformation:* BJRL 42 (1959/60) 61-87; J.A. ROBINSON, *The Times of St. Dunstan* (Oxford 1923); E. SHIPLEY DUCKETT, *Saint Dunstan of Canterbury* (Nueva York 1955); K. JOST, *Wulfstanstudien* (Berna 1950); D. WHITELOCK: «Transact. of the Royal Hist. Soc.», 4.ª ser. 24 (1942) 25-42 (Wulfstan como homileta y político); id.: EHR 69 (1955) 72-85 (Wulfstan como autor de las leyes de Knut).

Mientras los países salidos del desmembrado imperio carolingio hubieron de luchar por su propia configuración, España, Irlanda e Inglaterra estuvieron aún más que antes reducidas a sí mismas. Cierto que no faltaron acá y allá contactos, pero sólo

la reforma de la Iglesia que se inicia hacia 1050 desencadenó fuerzas que alcanzan también a las iglesias de la periferia para unirlas a la cristiandad occidental que a partir de entonces tomaba forma nueva.

España

La idea de la Reconquista existía ya en germen desde que el minúsculo reino asturiano comenzó a sentirse sucesor del reino visigodo y el floreciente culto de Santiago en Compostela le infundió la creencia de estar bajo la protección celeste de un apóstol (supra, cap. 20). Concebida esta idea en el reinado de Alfonso II, (791-842) en defensa constante contra ataques moros, pronto iba a dar sus primeros frutos. La ocasión la ofreció una crisis peligrosa del emirato de Córdoba, en el último cuarto del siglo IX, nacida de causas políticas, religiosas y probablemente también sociales. Nobles familias rompieron en Sevilla contra el gobierno de Córdoba y establecieron un régimen oligárquico, que pronto se deshizo por disensiones internas. Pero no eran sólo los sevillanos; la sublevación ardía por doquiera, de suerte que, muchas veces, el poder del emir Abd Allah (888-912) se reducía a los muros de su ciudad residencial. La rebelión estaba sostenida sobre todo por mullavadas, es decir, españoles que se habían pasado al islam. En las montañas entre Ronda y Málaga había llegado a erigirse un pequeño Estado puramente español; su cabeza, el Mullavada Oma ibn Hafsun, ahondó más su oposición a los dominadores extranjeros volviendo a la fe cristiana de sus padres (899).

Los cristianos de Asturias no desaprovecharon la buena ocasión. No sólo auxiliaron a los rebeldes toledanos, sino que pasaron ellos mismos a un ataque frontal. Capitaneados por Alfonso III (866-910), dilataron el reino hacia el oeste (Portugal) hasta el Mondego, en el centro hasta el Duero, y fueron penetrando por el este de Castilla hasta que también allí, bajo García, hijo de Alfonso III, alcanzaron el Duero. Así pudo Ordoño II (914-922) trasladar la capital del reino de Oviedo a León. Con estos éxitos relativamente grandes se relaciona el hecho de que, desde aquel tiempo, aparece a veces en las fuentes históricas el título de emperador aplicado a los reyes de León, siquiera se discuta hasta hoy

la importancia que haya de atribuirse a una denominación difícilmente definible, oficial y jurídicamente irrelevante[38]. A las tierras conquistadas afluían pobladores: asturianos, vascos, y también mozárabes, es decir, cristianos de al-Andalus, que deseaban cambiar el yugo islámico por la dominación cristiana. Como en la tierra nueva pudieron desarrollarse formas más libres de economía que las conocidas en Galicia, atada al derecho tradicional, aquella tierra vino a ser el pilar del reino. Importancia especial adquirió el espacio castellano; aquí se formó un pueblo original, noble y batallador, destinado a desempeñar un papel decisivo en la venidera historia de España. También los otros territorios cristianos del norte de España fueron lentamente cobrando pujanza. En Navarra, de muy atrás independiente, la familia de los Arista, hasta entonces gobernante, que estaba emparentada con la familia Banu Quasi dueña del valle medio del Ebro, por la que fuera antes apoyada, fue sustituida por una nueva dinastía hostil a los muslimes limítrofes. También los condados de la Marca hispánica que se habían hecho independientes al desmembrarse el imperio carolingio, fueron dirigiendo más y más su interés hacia los hechos internos de España.

A decir verdad, la debilidad del emirato no fue duradera. De la tenaz lucha —que no acabó hasta la rendición de Toledo el año 932— salió triunfante el gobierno de Córdoba. Bajo el gran soberano Abd al-Rahmán III (912-961), que, el año 929, a ejemplo de los Fatimidas de África, se atribuyó incluso el título de califa, floreció al-Andalus y desarrolló una admirable cultura[39].

---

38. R. MENÉNDEZ PIDAL, *El imperio hispánico y los cinco reinos* (Madrid 1950); P.E. SCHRAMM, *Das kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista (11 Jh. bis 1252)*: Festschr. G. Ritter (Tubinga 1950) 87-139; H.J. HÜFFER, *Die mittelalterliche spanische Kaiseridee und ihre Probleme*: «Saeculum» 3 (1952) 425-443; A. SAITTA: RSIt 66 (1954) 377-409; C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt* (bibl. gen. II 8*b*) 31-37; H. LOWE: HZ 196 (1963) 552-555. Sin embargo, no se puede hablar para este tiempo de la aspiración hegemónica que representó más tarde (desde 1077) Alfonso VI de Castilla con su título ampliado de *imperator totius Hispaniae*, y en 1135 por breve tiempo Alfonso VII como *Hispaniae imperator* en el sentido de una soberanía imperial.

39. Por motivos políticos que afectaban lo mismo a los Fatimidas que a Italia, ofreció Abd al-Rahmán III en 951 una alianza de amistad al rey alemán Otón I. Dificultadas por manifestaciones religiosas que, primero el califa y luego Otón deslizaron en sus cartas, parece que las negociaciones no dieron resultado. El interesante relato, por desgracia incompleto, sobre los azares que corriera el monje de Gorz, futuro abad Juan, enviado por Otón a Córdoba, el año 954, se halla en la *Vita Johannis Gorziensis* cc.

Aunque el califa Hisham II (972-1009) no era ya personalmente muy poderoso, en su lugar mandaban los fuertes mayordomos Ibn Abi Amir (978-1002) y al-Musafar (1002-1008). Apenas el califato de Córdoba hubo superado la crisis interna, reanudó la lucha contra el norte cristiano. En Ramiro II de León halló un rival digno (931-950). Luego, empero, las guerras civiles resquebrajaron el reino de León. Ellas permitieron al poderoso conde de Castilla, Fernán González, hacerse independiente. De ahí que, poco cerrado, el frente cristiano no resistió, cuando inició el avance el genial caudillo moro, el mayordomo Ibn Abi Amir, que con razón se llamaba a sí mismo al-Mansur (Almanzor), es decir, el victorioso. León, Pamplona, Barcelona y hasta el santuario nacional de Compostela cayeron en sus manos y fueron destruidos. Se perdió la línea del Duero. A los cristianos sólo les quedó tierra quemada.

A este postrer despliegue de fuerzas de los moros, siguió un súbito derrumbamiento. Después del año 1009 se disuelve lentamente el imperio de los omeyas en pequeños principados. Es el tiempo de los reyes de taifas o «reyezuelos», que ofreció nueva oportunidad a la Reconquista. De hecho pudo Castilla recuperar para sí la línea del Duero y hasta sobrepasarla parcialmente; pero las disensiones cristianas internas impidieron una reconquista en gran estilo. Que un monarca tan poderoso como Sancho III de Navarra pretendiera ganar territorios cristianos en lugar de marchar contra los moros, hubiera tenido algún sentido si sus dilatados dominios hubieran permanecido unidos y no los hubiera repartido a su muerte (1037). Junto a León, cuyo rey había recuperado la parte que le fuera arrebatada, y junto a Navarra, aparecían ahora, a consecuencia de la división de Sancho, dos nuevos reinos: los anteriores condados de Castilla y Aragón, que vinieran a poder de Sancho. La proporción de fuerzas cambió cuando Fernando I de Castilla (1035-1065) conquistó a León y lo unió a Castilla (1037). Engrandecido por la prudente administración de ambas partes, Fernando reanudó lentamente desde 1054 la Reconquista, siquiera a menudo prefiera a la conquista guerrera cobrar tributo de los reyes de taifas. Su obra, tras la desgraciada división del reino,

---

115-136: MGSS IV 369-377; sobre el conjunto, R. HOLTZMANN, *Geschichte der sächs. Kaiserzeit* (Munich [4]1960) 969-974.

sería victoriosamente proseguida por su hijo Alfonso VI (1065-1109) que volvió a ser soberano único. En la Marca hispánica se había entretanto recuperado el conde de Barcelona, sin que lograra, sin embargo, la completa unificación política de Cataluña. También atacó ahora con decisión creciente a los moros.

Orientada totalmente a España, la idea de la Reconquista se distingue en más de un punto de la idea de cruzada que surge en occidente en el siglo XI. Los cruzados fueron a combatir contra infieles de raza extraña, a los que querían expulsar de tierras cristianas y liberar así la Tierra Santa; en cambio, los cristianos españoles y sus enemigos los moros sólo en pequeña parte eran de raza distinta. Tampoco aspiraba la Reconquista a expulsar a los muslimes o a extirparlos; el fin era más bien someterlos y, sin forzarlos a convertirse, ponerlos al propio servicio. Con referencia a los moros, Alfonso VI se llamaba «emperador de las dos religiones», y los cruzados (generalmente franceses) o monjes (cluniacenses y luego cistercienses) venidos a España se asustaban de la libertad que en la España cristiana gozaban los moros sometidos, los llamados mudéjares. Por otra parte, el motivo religioso de la lucha por la fe representaba en la Reconquista un papel decisivo, señaladamente en la propaganda. Y, sin embargo, no se trataba tanto de la fe en sí, cuanto de su concreta encarnación en España. Por la sumisión de los moros se trataba de recuperar el estilo de vida anterior al período islámico, que, a decir verdad, estaba de todo en todo inspirado por la religión cristiana, pero iba más allá de lo puramente religioso.

Dondequiera se asentaba la dominación cristiana, florecía de nuevo la Iglesia. Se restablecían antiguos obispados desaparecidos y se fundaban nuevos monasterios. Se vigilaba por la continuidad de la vida interior. La Iglesia española poseía una liturgia propia, la liturgia mozárabe, y una importante legislación sinodal y literatura teológica de la época visigótica. La cultura árabe, que tan grandiosamente se desarrolló en el siglo X, fue transmitida principalmente por los mozárabes inmigrantes, y fecundó la ciencia eclesiástica sobre todo en las materias del cuatrivio. No menos puede verse la lenta ascensión de la cultura española cristiana en la escritura visigótica, que apareció en los siglos IX-X y alcanzó su culminación en los dos siglos siguientes. A decir verdad, la España

cristiana vivió por de pronto para sí. Por este aislamiento hay sin duda que explicar que un concilio celebrado el año 959 en Compostela decidiera separar de la sede arzobispal de Narbona los obispados de Cataluña, que dependían de aquélla desde la caída del reino godo, y nombró a Cesáreo, abad que era de Montserrat, arzobispo de Tarragona y trató, por tanto, de restaurar la provincia eclesiástica de Tarragona, por lo menos para el territorio que estaba ya bajo dominio cristiano (la ciudad de Tarragona estaba aún en manos árabes). La medida, que incumbía al papa [40] y quedó por lo demás sin efecto, debía evidentemente cubrirse con la autoridad del apóstol Santiago, junto a cuyo sepulcro se celebraba el sínodo. Como Compostela pertenecía a la diócesis de Iria, los obispos de allí se ornaron con el soberbio título de *episcopus sedis apostolicae*. Pero seguramente no pensaban en competencia alguna con el papa, sino en una preeminencia sobre los obispos de la España cristiana. La evolución posterior acabaría con sus esperanzas.

Y fue así que, en el siglo XI, España salió de su aislamiento, a lo que contribuyó Compostela mismo atrayendo peregrinos de Francia, Inglaterra, Alemania e Italia [41]. Ya hacia 950 parece que la afluencia era considerable; pero durante los siglos XI y XII aumentó inmensamente. Además, desde el giro del milenio, monjes cistercienses pasaron los Pirineos y ganaron creciente influjo en los reinos cristianos [42], y especialmente sobre la reforma eclesiástica precisamente que allí se había iniciado y halló expresión en importantes concilios [43]. Reyes españoles contrajeron vínculos de

---

40. En el año 971, Juan XIII elevó Vich a arzobispado, dignidad que tuvo fin el mismo año por el asesinato del nuevo arzobispo; cf. P. KEHR: AAB 1926, n.º 1, p. 13ss.

41. P.A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Iglesia de Santiago de Compostela*, 3 t. (Santiago 1898/1900); L. VÁZQUEZ DE PARGA - J.M. LACARRA - J. URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 t. (Madrid 1948/49); H.J. HÜFFER, *Sant'Jago. Entwicklung und Bedeutung des Jakobuskultes in Spanien und dem röm.-deutschen Reich* (Munich 1957); T.O. KENDRICK, *Saint James in Spain* (Londres 1960).

42. G. DE VALOUS, *Les monastères et la pénétration française en Espagne du XIe au XIIIe siècle:* RMab 30 (1940) 77-97; M. DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècle* (París 1949); sobre el tiempo anterior, cf. G.J. BISHKO, *Salvius of Albelda and Frontier Monasticism in Xth Century Navarre:* «Speculum» 23 (1948) 559-590.

43. J. ZUNZUNEGUI, *Concilios y sínodos medievales españoles:* HS 1 (1948) 125-133; muy importante es, para la historia del derecho eclesiástico en la primera edad media de España, A. GARCÍA GALLO, *El concilio de Coyanza* (Madrid 1951); J. MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORO, *Las relaciones entre el derecho canónico y el derecho secular en los concilios españoles del siglo XI:* «Anuario del derecho español» 14 (1942/43) 227-381.

sangre con dinastías de príncipes franceses, y la idea de cruzada que lentamente se iba formando fuera de España, dio ocasión a caballeros franceses, en la segunda mitad del siglo XI, a tomar parte en la Reconquista. De ahí que la España cristiana estuviera suficientemente preparada cuando Alejandro II y los siguientes papas reformistas enviaron sus legados para ordenar la Iglesia española según los principios de la romana, e incorporarla así a la gran comunidad de la cristiandad occidental. Esto llevaba naturalmente consigo la restauración de las provincias eclesiásticas. Como Braga reclamaba el puesto de metropolitana, se vieron en apuro los obispos de Compostela-Iria, a quienes ya León IX, en un concilio de Reims (1049), había hecho renunciar al título de *episcopus sedis apostolicae;* así hubieron de contentarse con ser eximidos de Braga y ser finalmente creados arzobispos.

Irlanda

La situación de los cristianos irlandeses y anglosajones era fundamentalmente distinta de la de sus hermanos españoles en la fe. Mientras el islam, en rápida carrera victoriosa, conquistó desde 711 casi toda España y sólo paso a paso fue retrocediendo en los siglos siguientes ante la reconquista cristiana, la expansión de los wikingos, que se inicia en el siglo IX, tuvo mucho menor empuje militar, y no digamos espiritual. Dondequiera ponían los normandos pie firme en el continente cristiano, limitados a territorios pequeños, eran lentamente absorbidos por el mundo civilizado circunstante.

De todos modos, durante el siglo IX ese fenómeno era apenas advertible en Irlanda. Ya entonces hubo de sufrir la isla bajo la general calamidad de los normandos y hasta aguantar la fundación de un pequeño reino en Dublín. Pero a partir de 873 dio más quehacer, aunque sólo a comienzos del siglo X la situación se hizo seria. Los wikingos comenzaron nuevos ataques y desencadenaron así una lucha centenaria (914-1014). En toda la costa, de Liffey a Shannon surgieron colonias nórdicas con las plazas fortificadas de Dublín, Wexford, Waterford, Cork y Limerick; Dublín era uno de los puertos más importantes del comercio nórdico, que se exten-

día a todo el mundo. Como los intrusos entraban en más estrecha relación con los irlandeses por medio de matrimonios, tratados políticos y asimilación cultural, las guerras constantes perdieron claridad de frentes. Dos hombres quebrantaron finalmente el poder de los extranjeros: en el norte, el rey de Meath, Mael Seachlainn; en el sur, el héroe nacional Brian Boru, que desde 976 dominaba toda la tierra de Munster, ganó en 1002 la suprema realeza sobre Irlanda, privilegio hasta entonces de la familia Ui Néill, y en 1014, en la batalla de Clontarf, acabó para siempre, a costa de su vida, con el terror de los wikingos.

Aunque todavía después de 1014 conservaron los normandos el estrecho reino costero de Dublín, más las ciudades de Waterford, Limerick y Cork y tampoco abandonaron del todo su carácter nacional, se incorporaron, sin embargo, a la comunidad írica en el aspecto lingüístico, cultural y político. Ello tuvo naturalmente por consecuencia su completa cristianización. De muy atrás, y partiendo precisamente de Inglaterra, se habían hecho ensayos misionales. Los wikingos íricos estaban en estrechas relaciones con Inglaterra desde que conquistaron a Cumberland, desde cuya región la familia de príncipes predominante en Dublín había logrado dominar por corto tiempo el reino danés de York. El hijo del rey Sihtric, Olaf Cuaran, muerto el año 927, tropezó con el rey Athelstan de Inglaterra en el asunto de la sucesión de York, pero el 940 volvió de Dublín a Inglaterra para asentar pie en ella con éxito vario; durante este tiempo (943) se hizo bautizar en la corte del rey Edmundo de Inglaterra, que fue su padrino. Aunque ya al año siguiente tuvo que ir a Dublín, se mantuvo fiel a la fe. Monjes anglosajones que llevó consigo predicaron con buen éxito el evangelio en el territorio de Dublín. El contacto así establecido con la Iglesia anglosajona condujo a vinculaciones más firmes. La fecha es incierta. En todo caso, el primer obispo conocido de Dublín, Duncan, fue consagrado el año 1028 por el arzobispo de Canterbury y quedó bajo su obediencia[44]. La anexión de la joven Iglesia de Dublín al arzobispado de Canterbury, anexión que aparece en 1028, cayó en el reinado de Canuto el Grande, cuyo ancho reino que comprendía Inglaterra, Dinamarca y Noruega, ofrecía a la evan-

44. Cf. A. GWYNN, *The First Bishops of Dublin: Repertorium Novum.* «Dublin Diocesan Historical Record» 1 (1955) 1-26 (Dublín 1955ss).

gelización del norte posibilidades especiales. Era, pues, de esperar que, de una parte, el arzobispo de Canterbury volviera su atención al estado wikingo de Dublín, y que, por otra, los nuevos cristianos de Dublín, recordando sus orígenes nórdicos, prefirieran que su Iglesia fuera regida por un metropolita anglosajón que por abades irlandeses. La estructura u organización que así surgía, presentaba, a la verdad, aspecto distinto del acostumbrado en Irlanda. Configurada según los principios del derecho canónico romano, la Iglesia de Dublín ofrecía un obispado auténtico, claramente delimitado en sus confines, administrado por sacerdotes seculares y el obispo. Le incumbía, pues, una función importante. Cuanto más se insertaba el estado de Dublín en el reino general irlandés, tanto más fuertemente se imponía a la atención de los reformadores íricos la forma romana de su Iglesia.

De hecho era imperiosa en Irlanda una reforma eclesiástica. El sistema monástico celta se había anticuado. Muchos florecientes monasterios y bibliotecas monásticas habían sido reducidas a escombros y cenizas por los wikingos. El embrutecimiento de los ánimos, efecto de la lucha constante, favorecía además un movimiento de secularización que se había iniciado independientemente del desastre de los wikingos. Estaba más bien relacionado con la riqueza acumulada por los monasterios, y debía tentar sobre todo a las familias de los fundadores. Éstas tenían, en efecto, derecho a que se eligiera abad a uno de sus miembros. Para el caso en que no pudieran presentar un candidato apropiado, preveía desde luego la ley el nombramiento de otro monje, pero las antedichas familias fueron más y más organizando su posición privilegiada en un verdadero derecho hereditario. Sin preocuparse de las cualidades requeridas para el alto cargo de abad, ponían en los monasterios a uno de sus miembros, que no tenía que ser forzosamente monje, y se llegó a la situación de que la mayoría de los monasterios estuvieran gobernados por abades laicos. Esta situación hería en su meollo a la Iglesia irlandesa, pues toda la cura de almas había pasado a los monasterios. En un territorio determinado, perteneciente al monasterio, los monjes ejercían las funciones sacerdotales, monjes obispos conferían las órdenes y la jurisdicción eclesiástica estaba en manos de los abades. Como el abad no debía ser forzosamente obispo y de hecho no lo era a menudo, la plena

autoridad ministerial, incluso la jurisdicción eclesiástica, venía a parar a manos de numerosos abades laicos, por lo general casados. El derecho familiar celta había recubierto o sofocado el derecho eclesiástico y creado una situación apenas ya soportable[45].

Sobre este fondo ha de verse la fundación de la Iglesia de Dublín. No cabía cerrar los ojos a las ventajas que ofrecía su organización episcopal y parroquial en parangón al sistema eclesiástico de monaquismo celta, que tantos problemas creaba. Como el derecho de los laicos, demasiado arraigado, no permitía esperar una reforma de la constitución monástica, la Iglesia de Dublín pareció la única salida posible. Interesados en una reforma estaban no sólo irlandeses abiertos, sino también los arzobispos de Canterbury, que de este modo esperaban extender a toda Irlanda su autoridad metropolitana y primacial. Apenas la reforma gregoriana se activó más que antes en Inglaterra por obra de Guillermo el Conquistador, los arzobispos de Canterbury, Lanfranco y Anselmo trataron de introducirla también en la isla vecina. Y si sus intentos fallaron, se inició de todos modos un movimiento autóctono de reforma. Progresando lentamente, se vio ante una situación nueva por la invasión anglonormanda (1172) que cerró violentamente el período celta de la historia irlandesa. Por muy injustamente que los conquistadores trataran de pronto a la Iglesia de Irlanda, obligáronla por su conducta a incorporarse definitivamente a la Iglesia universal.

Como la Iglesia filial de Escocia estaba organizada por el mismo sistema monástico celta, hubo de pasar por la misma fatal evolución. Afortunadamente para ella, halló una reina reformista en la princesa anglosajona Margarita, que, después de la batalla de Hastings (1066), huyó a Escocia y allí se casó con el rey Malcolm III. A los enérgicos esfuerzos de ella y de sus hijos se debió que Escocia cambiara su anticuada forma eclesiástica iro-escocesa por el orden romano.

45. Cf. la disertación no impresa de J.G. SHEEHY, *The Proprietary Church in Pre-Norman Ireland* (Univ. Greg., Roma 1951).

La Inglaterra anglosajona hubo de sufrir en la segunda mitad del siglo IX incomparablemente más que Irlanda por los concentrados ataques de los wikingos. Sin la heroica lucha de Alfredo el Grande, rey de Wessex-Sussex-Kent (871-899), todo el país hubiera sido presa de los conquistadores (por lo general daneses). Mas, tal como fueron las cosas, el país quedó dividido en una zona de wikingos bajo Guthrum de Estanglia y Halfdan de Nortumbria, que, por razón del derecho danés allí vigente, se llamó Danelag, y el territorio anglosajón dominado por Alfredo el Grande; la frontera corría por entre Essex y Mercia. Pero Alfredo no sólo salvó la Inglaterra del sur, sino que logró unirla mejor estrechando más el poder estatal y despertando un auténtico espíritu nacional. Sostenidos por estas fuerzas, pudieron en el siglo X recuperar sus descendientes lo antes perdido y organizar un fuerte reino anglosajón unido [46].

La reconquista comenzó ya bajo su hijo, Eduardo el Antiguo (901-924). La dominación danesa fue rechazada hasta la bahía de Humbert, o sea, hasta Nortumbria. Athelstan, nieto de Alfredo (925-939), se anexionó el año 926 el reino de York después de la muerte de Sihtric, venido de Dublín. Su poder, que ahora se extendía más allá de Nortumbria, se vio en peligro cuando un sobrino de Sihtric, Olaf Guthrithson, pasó de Irlanda y fue apoyado por los escotos, britones de Strathclyde, así como por los daneses de Cumberland y Nortumbria; la victoria de Athelstan en Brunanburh el año 937 rompió la resistencia. Cierto que no faltaron intentos de hacer independiente, total o parcialmente, a Nortumbria, pero no tuvieron éxito permanente y cesaron completamente desde 954. Así, el rey Edgar (959-975) pudo continuar la obra de sus predecesores y acabar en paz la organización del estado anglosajón. Aquí podemos pasar por alto todo lo que se llevó a cabo en los campos de la administración, derecho y constitución. El reino, en constante fortalecimiento, logró ya en la primera mitad del siglo una posición hegemónica respecto de los otros pueblos

---

46. Una síntesis sobre el estado anglosajón en H. MITTEIS, *Der Staat des hohen Mittelalters* (Weimar [3]1948) 91-97 108-110 156-162 175-177.

habitantes de la isla. La hegemonía halló expresión significativa en el título de *imperator totius Britanniae*, que en esta forma u otra modificada empleaba la cancillería real, desde Athelstan, en los documentos de sus soberanos [47]. La casa real anglosajona gozaba en el continente de tan alto prestigio que se anudaron vínculos familiares políticamente importantes. El conde Balduino II de Flandes se casó con una hija de Alfredo el Grande; Carlos el Simple de Francia con otra de Eduardo el Antiguo; Athelstan dio por esposa una de sus hermanas al duque Hugo de Francia, otra a Otón el Grande. El hijo de Carlos el Simple, Luis IV (d'Outremer), vivió en la corte real inglesa desde su primera infancia hasta su proclamación como rey.

Los wikingos invasores de Inglaterra eran paganos. Si dirigían con preferencia sus ataques a iglesias y monasterios, no era sólo por codicia de los tesoros allí acumulados, sino también por odio y repulsión del cristianismo. El rey Edmundo de Estanglia hubo de pagar su fidelidad a la fe con un horrendo martirio (870). Pero los éxitos que desde Alfredo el Grande acompañaban evidentemente las empresas políticas y guerreras de los anglosajones, hicieron reflexionar a los anglosajones: el Dios de los cristianos demostraba ser el que más bien y prosperidad procuraba. Ya Guthrum de Estanglia, a quien Alfredo obligó a la paz, se hizo cristiano. No consta cuántos de sus paisanos daneses le siguieron en esto. Durante el siglo X el cristianismo se fue imponiendo de forma incontenible en el Danelag, pero necesitó su tiempo. Como se mentó antes, Olaf Cuaran, bautizado en Inglaterra, se hizo acompañar, a su vuelta a Dublín, de misioneros anglosajones, que empezaron a predicar allí. Cuando Hakon el bueno u Olaf Tryggvason pasaron de Inglaterra a Noruega para ceñir allí la corona real, llevaron consigo sacerdotes ingleses. En el próximo capítulo se tratará sobre esta actividad misional en Escandinavia que debe atribuirse a la iniciativa de los monarcas nórdicos.

La ascensión del reino anglosajón difícilmente hubiera prosperado sin la colaboración de la Iglesia. Ya por eso sólo se interesaron los reyes en la reforma de la vida religiosa y eclesiástica. Ya antes (§ XX) hemos hablado de los esfuerzos de Alfredo el Grande

47. Cf., últimamente, E.E. STENGEL, *Imperator und Imperium bei den Angelsachsen* DA 16 (1960) 15-72; cf. también H. LÖWE: HZ 196 (1963) 548-552.

que apuntaban por encima del orden puramente religioso a la educación general, para la que hizo aún verter obras latinas al anglosajón. A la verdad, el tiempo no estaba aún maduro para tan gran iniciativa. Por eso, los sucesores de Alfredo se propusieron fines más inmediatos: prosiguieron una legislación eclesiástica, restablecieron diócesis desaparecidas e hicieron donaciones a las iglesias.

Con la mejora de la situación eclesiástica comenzaron naturalmente a rebullirse las fuerzas internas y a urgir una reforma tanto del monacato como del clero secular y de la cura de almas. El estado desolador de los monasterios —la mayoría habían sido abandonados o destruidos o habían pasado a manos de canónigos de vida más o menos ligera— hería tanto más duramente a la Iglesia anglosajona cuanto que anteriormente había venido a ser en gran parte una Iglesia monacal. Por ello esclarecidos príncipes de la Iglesia, como el danés Oda, arzobispo de Canterbury (942-960), y Aelfheah, obispo de Winchester (934-951), esperaban mucho de una resurrección precisamente del espíritu monástico. Lo que ellos proyectaban, lo llevaron a cabo hombres a quienes contagiaron su entusiasmo, como Dunstan y Etelvoldo, discípulos de Aelfheah, y Oswaldo, sobrino de Oda. Los tres se hicieron monjes. Dunstan dirigió desde 942 el monasterio de Glastonbury, Etelvoldo desde hacia 954 Abington, y Oswaldo seguramente al comienzo de los años cincuenta, un sistema monacal propio en Winchester, que hubo de abandonar pronto. En su empeño de restaurar la manera de vida benedictina tropezaron con dificultades. La venerable tradición monástica anglosajona, decaída entretanto, se había anticuado en muchos aspectos. De ahí que los tres jóvenes reformadores hubieran de inspirarse en los nuevos movimientos monásticos de Francia y Lorena. Hicieron de intermediarios, de una parte, el monasterio de Fleury-sur-Loire, reformado en los años treinta por Odón de Cluny, y, de otra, Gante con las dos fundaciones de San Pedro y San Bavón, que desde 954 seguían el modelo de Gorze con fuerte mezcla de usos de Brogne. Dunstan estudió férvidamente el estilo de la reforma lorenesa, cuando pasó con los benedictinos de Gante un destierro que terminaba el año 956. Oswaldo y Etelvoldo se esforzaron en conocer puntualmente los usos introducidos en Fleury. Etelvoldo envió para ello a su discípulo Óscar; Oswaldo fue personalmente a Fleury y allí permaneció varios años.

Apenas el monacato anglosajón se puso de este modo en contacto con los movimientos de reforma monástica del continente, sonó su gran hora. Subió al poder el rey reformista Edgar y puso a los tres monjes en puestos directivos. Nombrado primero obispo de Worcester y luego de Londres, Dunstan llegó a arzobispo de Canterbury (960-988) y a principal consejero del rey; Oswaldo recibió el obispado de Worcester (961) y posteriormente la sede primada de York (971-992); Etelvoldo el obispado de Winchester (963-984). La renovación monástica ya iniciada y sostenida principalmente por Glastonbury y Abington, se puso ahora en plena marcha. Se reformaron los monasterios existentes y se fundaron otros nuevos. Para dar al floreciente monaquismo una orientación segura, un concilio celebrado en Winchester elaboró (entre los años 965-975), probablemente a instancias de Oswaldo, la célebre *regularis concordia:* un *ordo monasticus* que llega a los últimos pormenores, seguramente formulado por Etelvoldo, en que Dunstan y sus amigos, tras larga consulta con obispos, abades y monjes, hicieron suya la iniciativa de reforma monástica de Lorena, Cluny y Fleury y le imprimieron nuevo cuño para el monacato anglosajón [48].

La reforma no quedó, ni mucho menos, limitada a los monasterios. Como originariamente la mayoría de las sedes episcopales estaban ligadas a monasterios, era obvia la idea de restaurar la situación antigua. Monjes especialmente fervorosos, elevados al episcopado, expulsaron por las buenas de sus catedrales a los canónigos que allí se habían fijado; Dunstan y otros monjes benedictinos trataron de reducirlos a la vida monástica o también de introducir monjes entre ellos, pero se abstuvieron de medidas de violencia. En todo caso, se reforzó sistemáticamente en el episcopado inglés el elemento monacal por obra de Dunstan y del rey Edgar a fin de impulsar la urgente reforma de clero y pueblo. Lo que empezaran el arzobispo de Canterbury, Oda, y otros, lo prosiguió Oda combatiendo con todas sus fuerzas el matrimonio de los sacerdotes que había venido a ser casi regla, su deficiente edu-

48. *Regularis Concordiae Anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque,* ed. TH. SYMONS (Londres 1953); sobre las influencias de Lorena y Francia en la reforma, cf. K. HALLINGER, *Gorze-Kluny* II (Roma 1951) 874-891 959-983; H. DAUPHIN: RBén 70 (1960) 177-196; E. JOHN: ibid. 197-203 (niega influjo esencial de Lorena).

cación y los abusos en la cura de almas. Edgar lo apoyó por una extensa legislación que regulaba la vida eclesiástica y religiosa hasta sus últimos pormenores. Cierto que de los monasterios y sus escuelas cabía esperar un saludable influjo sobre clero y pueblo; una esperanza que trató de cumplir, por ejemplo, Aelfrico, monje de Cerne, hacia fines de siglo por sus magistrales traducciones anglosajonas de homilías y partes de la Biblia [49]; pero los verdaderos actores de la reforma siguieron siendo los reyes y el episcopado.

Tenía, pues, sentido profundo que, para la coronación de Edgar (973), extrañamente retrasada, Dunstan compusiera su célebre *ordo* de la coronación, que sigue empleándose aún en Inglaterra, y pusiera así de relieve la función religiosa de la realeza, con rico simbolismo tomado de prácticas anglosajonas y continentales [50]. Tanto más hubieron de conmoverlo la muerte de Edgar ocurrida dos años más tarde y la decadencia de la dinastía anglosajona que le siguiera. En el fondo, la familia o linaje de Alfredo el Grande fue perdiendo más y más vitalidad desde la muerte de Aethelstan, hecho que pudo disimularse con harta facilidad por los beneficios del reinado de Edgar. La fatalidad que ahora sobrevenía, no era inesperada. El egoísmo de los próceres, la incapacidad de Etelredo II, que entró, en 978, en lugar de Eduardo asesinado, las incursiones que ahora se reiteran de los wikingos, debilitaron de tal forma el reino que, el año 1013, Etelredo huyó a su suegro Ricardo II, duque de Normandía, mientras se adueñaba del trono Sven Gabelbart, rey de Dinamarca, que marchó a la conquista de Inglaterra (1013-14). Su hijo, Canuto el Grande, pudo afianzar definitivamente el trono (1017-35) después de la muerte de Etelredo y de su hijo Edmundo (1016). El poderoso rey, que desde el 1018 imperaba también sobre Dinamarca y desde 1028 a la vez sobre Noruega, no se consideraba como conquistador de Inglaterra, sino como señor legítimo del país, obligado a las leyes de sus antecesores. Ni los príncipes, ni el pueblo, ni la Iglesia, de la que Canuto era fiel devoto, podían quejarse. Mas por muy prudente que fuera regir a Inglaterra según su propio derecho, las fuerzas disolventes

---

49. M.M. DU BOIS, *Aelfric: sermonaire, docteur et grammairien* (París 1943).
50. P.E. SCHRAMM, *Geschichte des engl. Königtums;* id., *Die Krönung in England:* AUF 15 (1938) 305-391; H.G. RICHARDSON, *The Coronation in Medieval England* Tr 16 (1960) 111-202.

del Estado que, desde la muerte de Edgar, dejaban sentir sus efectos, debieran haber sido enérgicamente combatidas. El no haberlo hecho Canuto, tendría pronto su castigo. Ya sus hijos: Haraldo († 1040) y Hardecanuto († 1042) tuvieron sus trabacuentas con los próceres del país. Su duro régimen condujo, después de la muerte de Hardecanuto, a la separación de Dinamarca; los ingleses llamaron al hijo de Etelredo, Eduardo el Confesor, que vivía en Francia y lo proclamaron rey (1042-66). El piadoso monarca, de escasas cualidades, se mostró bastante impotente ante la nobleza que se había hecho independiente. La oposición creció, cuando, siguiendo modelos continentales, trató de organizar una administración central y proveyó en lo posible en normandos y franceses los cargos de la corte y de la Iglesia. El haber logrado desterrar por breve tiempo a su principal adversario, el conde Godwin de Wessex, aprovechó poco, pues la victoria así alcanzada por el partido normando dio nuevas alas a la oposición nacional. Detrás del partido nacional estaba el hijo de Godwin, conde Haroldo, y detrás del normando el duque Guillermo de Normandía. Como Eduardo no tenía hijos, ambos príncipes aspiraron a la corona. A la muerte del rey (6 de enero de 1066), Haroldo se apoderó del poder por un golpe de Estado y desencadenó así la guerra con el duque Guillermo, que puso a Inglaterra para siempre bajo dominio normando, uniéndola así más estrechamente con el continente.

La muerte de Edgar (975) afectó a la Iglesia más sensiblemente aún que al reino inglés. Inmediatamente alzaron cabeza los enemigos de la reforma monástica. Los próceres se apoderaron de los monasterios, los canónigos reclamaron el puesto que ocupaban anteriormente en las iglesias episcopales. Dunstan y sus amigos perdieron bajo Etelredo su influencia en la corte real. Así la iniciada reforma se quedó a mitad de camino. Si es cierto que, calladamente, se prosiguió acá y allá, en conjunto había fracasado. La Iglesia inglesa descendió de nuevo en buena parte a su nivel anterior. Su fuerte dependencia de reyes y príncipes condujo, tras la muerte de Canuto, a graves abusos: obispos que se ponían y deponían a capricho, acumulaciones de altos puestos eclesiásticos y descarada simonía no eran cosas infrecuentes. El estado de estancamiento era tanto más notorio, cuanto que los movimientos reformistas del continente aceleraron su ritmo desde comienzos del

siglo XI, y hacia el 1050 tomaron los papas la iniciativa de la gran reforma. La Iglesia inglesa cayó en aislamiento. Eduardo el Confesor lo sintió sin duda, y por eso seguramente proveyó con normandos y franceses los altos puestos eclesiásticos. Pero con ello sólo consiguió que se inflamara la resistencia nacional inglesa contra los príncipes extranjeros de la Iglesia. El más odiado entre ellos, Roberto, arzobispo de Canterbury, hubo de huir del país el año 1052 y contemplar impotente cómo Stigando, obispo de Winchester, ocupaba su puesto. Naturalmente, el pontificado reformador, al que apeló Roberto, no podía transigir con pareja violación del derecho. Probablemente ya León IX y ciertamente los papas siguientes enviaron legados a Inglaterra que impusieran a Stigando la suspensión. La medida no dejó ciertamente de producir impresión en los obispos ingleses; Stigando, empero, se obstinó en su pertinacia y hasta se hizo conferir el palio por el antipapa Benedicto X. La importancia de este conflicto sólo se comprende si, por encima de los intereses personales de Stigando, se tienen presentes los contextos mayores. Cuanto más se acercaba a su fin la vida de Eduardo, sin hijos, tanto más apremiante se hacía la opción entre uno de los dos pretendientes a la corona: el conde Haroldo, cabeza del partido nacional inglés, y Guillermo de Normandía. Stigando pertenecía claramente al partido de Haroldo. Su actitud provocativa tenía que fortalecer al papado reformista en la idea de que nada había que esperar de Haroldo y sus secuaces para la renovación de la Iglesia inglesa. Así se preparaba la futura decisión. El año 1066 la Iglesia romana apoyó la invasión de Guillermo, a fin de que la reforma continental de la Iglesia pudiera penetrar en Inglaterra.

XXX. La propagación del cristianismo entre los germanos del norte en los siglos X y XI

FUENTES: ADAM DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum:* MGSS rer. Germ., ed. B. SCHNEIDER ([3]1917), una historia muy valiosa, redactada en 1074-76, refundida hasta 1080, sobre todo para el tiempo del arzobispo Adalberto (libro 3) y para la etnología y geografía del norte de Europa (libro 4); SAXO GRAMMATICUS, *Historia Danica (Gesta Danorum)*, ed. A. HOLDER (Estrasburgo 1886); ed. J. OLRIK - H. RAEDER en 2 t. (Copen-

hague 1931); P. HERRMANN, *Erläuterungen zu den ersten 9 Büchern, I: Übersetzung, II: Kommentar* (Leipzig 1901, 1922); la historia de Saxón, que llega hasta 1168, se funda para el tiempo más antiguo en la saga indígena. Aunque no puesta por escrito hasta el siglo XIII, la *Edda* antigua y la nueva, así como las sagas (generalmente islándicas) son una fuente importante que debe, no obstante, emplearse con cautela, para la situación religiosa del norte; obras colectivas: *Altnordische Sagenbibliothek,* ed. por G. CEDERSKJOLD - G. GERING - E. MOGK, 18 t. (Halle 1922-29); versiones alemanas: *Sammlung Thule. Altnordische Dichtung und Prosa,* ed. por N. NIEDNER, t. III-XXI (Jena 1911-23); sobre los dos cf. RepFont I 25 743. D.H. MAY, *Regesten der Erzbischofe von Bremen* (Hannover 1937); llega hasta 1306.

BIBLIOGRAFÍA: Cf. reseña de H. KELLENBENZ: HZ 190 (1960) 618-655. O. SCHEEL, *Die Wikinger* (Stuttgart 1939); U. NOACK, *Geschichte der nordischen Volker, I: Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit* (Munich 1941); L. MUSSET, *Les peuples scandinaves au moyen âge* (París 1951). H. LJUNSBERG, *Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit, übers. von H.W. Schomerus* (Gütersloh 1940); en cambio, limita más el valor de las sagas W. BAETKE, *Christliches Lehrgut in der Sagareligion:* BAL 98, 6 (1951); cf. además W. LANGE, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000-1200* (Gotinga 1958); W. TRILLMICH, *Die Krise des nordgermanischen Heidentums:* WaG 12 (1952) 27-43.

Historia de las misiones y de la Iglesia: G. HAENDLER, *Die Kirche in ihrer Geschichte* II, Lfg. E (bibl. gen. II, 3) E 69-R 73 (con buena bibl.); obras capitales en bibl. gen. II, 4. W. TRILLMICH, *Missionsbewegungen im Ostseeraum:* Festgabe W. Aubin (Hamburgo 1950) 229-240; W. GÖBELL, *Die Christianisierung des Nordens und das Werden der ma. Kirche bis zur Errichtung des Erzbistums Lund* (1103): ÖAKR 15 (1964) 8-22 97-102; H. v. SCHUBERT, *Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins* I (Kiel 1907); K. MAURER, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum,* 2 t. (Munich 1855/56) (aún hoy importante); PH. ZORN, *Staat und Kirche in Norwegen bis zum Schluss des 13. Jh.* (Munich 1875); J. DEHIO, *Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission,* 2 t. (Berlín 1877); J.G. SCHRÖFFEL, *Kirchengeschichte Hamburgs I* (Hamburgo 1929); B. SCHMEIDLER, *Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9. bis 11. Jh.* (Leipzig 1918); F.J. TSCHAN, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen* (Nueva York 1959); C.J.A. OPPERMANN, *The English Missionaries in Sweden and Finland* (Londres 1937). K. MAURER, *Altnordische Kirchenverfassung und Eherecht: Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte* II (Leipzig 1908); K. HAFF, *Das Grosskirchspiel im nordischen und niederdeutschen Rechte des Mittelalters:* ZSavRGkan 63 (1943) 1-63.

Cuanto más se afianzaba interiormente el occidente cristiano en el curso del siglo x, tanto más podía a su vez influir sobre los pueblos paganos que habitaban al norte y al este. A decir verdad, la actividad misional se llevaba a cabo menos sistemáticamente que en tiempos de Carlomagno. Aparte la política misional otoniana, que afectaba a los campos limítrofes del imperio, la iniciativa estaba, en gran parte, en los príncipes que querían levantar a sus pueblos, sumidos aún en la idolatría y, en general, en formas de vida tradicionales y primitivas, a un grado superior cultural, social y político. Este fin no podía apenas conseguirse sin la organización y acción educadora de la Iglesia. Además, al ser admitidos aquellos príncipes como miembros pares de la gran familia de monarcas cristianos, se afirmaba su posición dentro y fuera del propio país. Por eso, en las disquisiciones que siguen, se tendrán en cuenta constantemente las componentes políticas y sus efectos distintos según pueblos y tiempos.

Sin duda fue, en primer lugar, la superpoblación la que obligó a los normandos a embarcarse y probar fortuna por el mundo por medio del pillaje, el comercio o la conquista. A veces obraban también motivos particulares. Así, la monarquía de Haraldo el Hermoso († 933), extendida sobre toda Noruega, definitivamente impuesta el año 872, obligó a emigrar a muchos descontentos. La mayoría marcharon a Islandia, recién descubierta, otros fueron a unirse a sus compatriotas que habían poblado las islas Faroe, Hébridas, Órcadas y Shetland. Junto a las emigraciones a tierras extrañas que lentamente absorben a los advenedizos, en el movimiento de los wikingos hay que considerar, como anillo de unión entre el norte y la Europa cristiana, el reflujo de los que volvían: piratas temporales, e hijos de reyes que volvían del destierro y se apoderaban del mando.

En conjunto, la expansión nórdica siguió tanto la dirección este como la oeste. Qué hicieron y deshicieron los wikingos, principalmente daneses y noruegos, en la esfera occidental, dicho queda antes en distintos lugares; pero falta un breve relato sobre la iniciativa oriental, que se debió principalmente a suecos. Ya en los siglos VII-VIII se habían asentado firmemente gotlandeses y suecos orientales en el ángulo sudeste del mar Báltico. Al comenzar la época wikinga penetraron en el interior de Rusia, fundaron colo-

nias junto a importantes vías fluviales que unían entre sí por trechos de remolque, y abrieron un comercio regular oriental con las tierras del reino de los casaros, del califato de Bagdad y con el imperio griego. El wikingo Rurik organizó desde Novgorod un reino que, a su muerte (sin duda, en 873), dilató hasta Kiev su pariente Oleg (Helge). A pesar de la afluencia de gentes nórdicas, el gran reino de Kiev no era en el fondo un reino sueco, sino eslavo, cuya población absorbió poco a poco a los extranjeros. Este proceso, así como revoluciones políticas en el reino de los casaros y árabes, convirtieron lentamente en improductivo el comercio oriental. Por eso, desde el giro del milenio, concentraron los suecos cada vez más su energía en el espacio del mar Báltico.

La evolución política de los tres países nórdicos sólo parcialmente puede seguirse, dada la escasez con que fluyen las fuentes. En la segunda mitad del siglo IX por lo menos suecia oriental hubo de formar una unidad política con las islas mayores que pertenecen a su periferia. Cuando quiera fueran también incorporadas las restantes partes del país, a comienzos del siglo XI el reino sueco estaba ya más o menos constituido. El ya mentado rey Haraldo, de Hermosa Cabellera, había llevado a término en el siglo IX la unidad de Noruega; pero, a su muerte, el país hubo de sufrir por las luchas dinásticas que sus descendientes sostuvieron entre sí y a veces también con la casa de los príncipes Jarl de Trondheim. Dinamarca pasaba hacia el 900 un período de debilidad. Así pudieron los suecos conquistar el importante puerto de Haithabu (Schleswig) y fundar un pequeño reino en Jutlandia del sur que se dilató incluso a costa del reino alemán; uniendo el Schlei con el Eider por medio de trechos de remolque, lograron una cómoda vía de tránsito para su comercio del mar Báltico. El 934 restableció Enrique I la marca alemana, conquistó Haithabu y obligó al rey Gnupa a bautizarse. Sin embargo, el danés Gorm († h. 945), que mandaba sobre Jutlandia del norte, barrió pronto el reino sueco de Jutlandia del sur [51]. La concentración política por él comenzada fue proseguida por su hijo, Haraldo Diente Azul, quien, por breve tiempo, logró incluso someter a Noruega del sur. Tam-

---

51. H. JANKUHN, *Die Frühgeschichte Schleswig-Holsteins vom Ausgang der Völkerwanderung bis zum Ende der Wikingerzeit* (Neumünster 1955); O. SCHEEL, *Haithabu in der Kirchengeschichte:* ZKG 50 (1931) 271-314.

bién tomó parte en una guerra interior sueca. Su política de expansión abrió un duro período de lucha. El rey Erico de Suecia contraatacó, conquistó a Dinamarca (seguramente h. 988) y obligó al hijo de Haraldo, Sven Doble Barba, a pasar la vida como navegante wikingo. A la muerte de Erico (h. 995) volvió Sven a su patria para proseguir en gran estilo la política de expansión de su padre: Noruega, defendida a costa de su vida por el rey Olaf Tryggvason († 1000), fue dividida entre Sven, el rey sueco aliado suyo y acaso también el noruego Erico Jarl. Inglaterra fue conquistada por Sven solo. Su hijo Canuto el Grande alcanzó la cúspide del poderío, pues a la posesión de Inglaterra y Dinamarca añadió el dominio sobre Noruega que se había hecho de nuevo independiente (1028)[52]. Sin embargo, a su muerte se desmoronó el inorgánico edificio. Inglaterra se desprendió el 1042, y en Noruega, ya el 1035, asumió el gobierno Magnus, hijo del rey Olaf el Santo, a quien desterrara Canuto y que cayó el año 1030 al reemprender la lucha. Magnus logró incluso la sucesión de Hardecanuto en Dinamarca. La unión de los dos reinos obligó al rey sueco Anundo Jacob, en Dinamarca al sobrino de Canuto, Sven Estridson, en Noruega al semihermano de Olaf el Santo a apoyar a Haraldo el Fuerte contra Magnus. Ambos obtuvieron a la muerte de Magnus (1047) la corona real en su patria. Pero Haraldo no quiso quedarse en casa. El 1066 marchó a la conquista de Inglaterra, pero perdió batalla y vida. Con él acabó la era wikinga, señalada por tanta empresa inútil. La consolidación política de Europa obligó a los germanos del norte a terminar la organización, de atrás comenzada, de su mundo y a realizar definitivamente su incorporación a la gran comunidad del occidente cristiano.

Una de las condiciones más esenciales para ello era la aceptación del cristianismo, ya en el siglo X se había reanudado la actividad misional, llevada a cabo en parte por sacerdotes alemanes, y en parte por ingleses. La victoriosa campaña de Enrique I contra el rey Gnupa de Jutlandia del sur abrió la puerta, en 934, a los predicadores alemanes. Unni, arzobispo de Hamburgo-Brema, marchó a Dinamarca, y luego, siguiendo las huellas de Anscario, a la ciudad sueca de Birka, donde murió en 936; pero el verdadero

---

52. L.M. LARSON, *Canute the Great and the Rise of Danish Imperialism during the Viking Age* (Nueva York 1912).

trabajo de organización no comenzó hasta su sucesor, el arzobispo Adelgango (937-988). Se limitó por de pronto a Jutlandia. En las ciudades portuarias de Haithabu (Schleswig), Ripen y Aarhus se fundaron los primeros obispados sufragáneos del arzobispado de Hamburgo-Brema (h. 948) y tierra adentro comunidades fijas. La naciente iglesia, que pronto contó entre sus sacerdotes también a daneses, envió mensajeros de la fe a las islas danesas, siguiendo la expansión de Haraldo Diente Azul hacia el sur de Escandinavia, y finalmente a los wagrios que habitaban el territorio de Holstein. Todos estos éxitos hubieran sido prácticamente imposibles sin la protección de los monarcas alemanes y daneses. En contraste con su padre Gorm, decididamente pagano, Haraldo Diente Azul se mantuvo en amigable expectativa respecto de la evangelización, hasta que finalmente (h. 960) abrazó el cristianismo. Hoy no puede ya averiguarse hasta qué punto el cambio de religión fue debido a las ganas de congraciarse a Otón el Grande. Lo cierto es que éste favoreció por motivos políticos la expansión del cristianismo en Dinamarca y sobre todo puso su mano protectora sobre la naciente iglesia de Jutlandia; pero su mayor interés se dirigía a los amplios aledaños del imperio habitados por los vendos, que él quería abrir a la iglesia por medio de las dos centrales de Magdeburgo y Hamburgo-Brema. Que la misión danesa no estuviera tan estrechamente ligada a la política imperial otónica, resultó pronto una dicha. El año 983 estalló la rebelión de los vendos, que produjo también en Dinamarca una reacción pagana. Fueron secundados por Sven Doble Barba, que desencadenó un levantamiento contra su propio padre (Haraldo Diente Azul murió en la fuga, año 985-986). Pero la joven iglesia danesa se repuso del golpe y cuando el rey Sven, arrojado de Suecia por Erico, volvió a su patria, se hizo amigo del cristianismo. Bajo su protección y la de su hijo Canuto, la religión cristiana penetró en toda Dinamarca. Ambos monarcas, sin embargo, llamaron principalmente en su ayuda a la iglesia inglesa. Haciendo caso omiso de los centros misionales alemanes, fueron consagrados en Inglaterra los obispos para los nuevos obispados fundados en las islas danesas, hasta que finalmente el arzobispo de Hamburgo-Brema, Unwan, hizo que fueran reconocidos sus derechos metropolitanos por un obispo danés ambulante y por el mismo Canuto el Grande.

Curso algo distinto siguió la evangelización de Noruega. El cristianismo debió aquí su victoria a los reyes, principalmente a aquellos descendientes de Haraldo el Hermoso, que en el extranjero habían abrazado la religión cristiana, y, a la vuelta a su patria, empuñaron las riendas del mando. El primer rey cristiano fue Hakón el Bueno, hijo de Haraldo, el de Hermosa Cabellera, que se educó en la corte inglesa. Cuando, a la muerte de su padre (933), desembarcó en Noruega para expulsar a su semihermano Erico Hacha Sangrienta, trajo consigo sacerdotes ingleses. Pero ni él, ni su sucesor, Haraldo Manto Azul (960-975), hijo que era de Erico Hacha Sangrienta, venido de York, donde se bautizara, pudieron apuntarse éxitos misioneros esenciales. Sólo Olaf Tryggvason (995-1000), que procedió de una tercera línea de la casa real, rompió violentamente el círculo mágico. Su obra fue en cierto modo llevada a término por Olaf el Santo (1015-1028; † 1030)[53]. El método de violencia empleado por los dos Olaf se debió en parte a consideraciones políticas: Al destruir la floreciente monarquía el culto de Asen y Vanen, hería en su raíz más profunda la resistencia de los clanes y tribus que se agarraban a sus antiguos derechos. A decir verdad, con el bautismo forzado sólo se logró un cambio puramente externo; la real aceptación de la fe cristiana, tal como, por lo menos parcialmente, la había logrado en el sur de Noruega el trabajo pacífico de la misión danesa y alemana, estaba aún por hacer en la mayor parte del país. Por mucho que impresionaran a los noruegos los fenómenos maravillosos que se daban en el sepulcro de Olaf el Santo, el culto de éste, fervorosamente fomentado por el rey Magnus, favorecía más la fe mágica en la salud del rey, que no a la religión cristiana. Era menester una actividad profunda, que emprendiera a par la organización cristiana lo mismo en Noruega que en Islandia, cuya conversión, con algunas concesiones a los usos paganos, databa ya del año 1000[54].

53. A. WOLF, *Olav Tryggvason und die Christianisierung des Nordens* (Innsbruck 1959); C. RIEDERER, *Saint Olaf* (Aviñón 1930); O. KOLSRUD, *Nidaros og Stiklestad* (informe sobre el centenario de Olaf y bibliografía): «Norwegia Sacra» x (Oslo 1937).

54. Sobre la cristianización de Islandia, cf. E. KRENN: NZM 4 (1948) 241-251; sobre las ideas de poder en los relatos de conversión, E. KRENN: ZRGG 7 (1955) 127-142; Olaf el Santo suprimió las concesiones paganas. — También en las islas en torno a Escocia antes mentadas, ocupadas por noruegos, entre el cristianismo desde Olaf Tryggvason. Por los irlandeses fue llevado a Groenlandia, poblada desde fines del siglo x, y de allí llegó sin duda a las colonias de wikingos que debieron de existir en Norteamérica

Este trabajo fue en realidad acometido por sacerdotes ingleses. El contingente de Inglaterra creció incluso en la segunda mitad del siglo XI, pues la política eclesiástica normanda de Guillermo el Conquistador hizo que muchos clérigos anglosajones perdieran el gusto de su patria. Con ellos entraron en Noruega prácticas inglesas de derecho eclesiástico, arquitectura y costumbres inglesas. Sin embargo, desde Olaf el Santo hubo una floja vinculación con el arzobispado de Hamburgo-Brema.

Donde por más largo tiempo se mantuvo la fe gentil fue en Suecia. El viaje del arzobispo Unni a Birka no pasó de un episodio. Sólo la cristianización de Dinamarca y Noruega, y también la de Rusia y Polonia, así como la mayor participación de los suecos en las luchas por el dominio del espacio báltico, crearon condiciones más favorables. Misioneros daneses, alemanes, ingleses y probablemente también rusos, penetraron por distintos caminos. Bajo Olaf (995-1021/22) que se hizo bautizar hacia el 1008, se propagó el cristianismo sobre todo por Gotlandia occidental y oriental; hacia el 1014 aparece el primer obispado sueco en Skara. El hijo de Olaf, Anundo Jacobo (hasta 1050 aproximadamente) trabajó en el mismo sentido. Aunque bajo los reyes siguientes no pocos estuvieron de lado del cristianismo, la resistencia pagana se encendía una y otra vez. Sólo hacia fines del siglo XI pudo ser quebrantada.

Cuanto más florecía la Iglesia danesa (h. 1060 contaba nueve obispados), tanto más apremiante se hacía el deseo de un arzobispado propio. El arzobispo de Hamburgo-Brema, Adalberto, gran figura, benemérito de la evangelización (1043-72), a quien el papa León IX concediera el año 1053 el título de legado y vicario pontificio para el norte, no rechazó del todo los planes a este fin dirigidos por el rey danés Sven Estridson, pero quería asegurar a su Iglesia la posición superior de una sede primada o patriarcal. Por impulsos románticos o por concepción nacionalista de la historia, se ha sobreestimado la importancia de este plan, y no se lo ha

desde las primeras décadas del siglo XI hasta el XIV; sobre el descubrimiento de Groenlandia, cf. R. HENNING, *Terrae incognitae* II (Leyden 1937) 253-258; sobre el de América, ibid. 262-267 277-295; la identificación de Terranova como el territorio de que se trata, es, de todos modos, dudosa. Una nueva fuente aún discutida ha sido abierta por: R.A. SKELTON - T.E. MARSTON - G.D. PAINTER, *The Vinland Map and the Tartar Relation* (New Haven - Londres 1965).

presentado atinadamente en sus líneas [55]. Adalberto se lo llevó al sepulcro. El porvenir pertenecía a las provincias eclesiásticas nórdicas completamente independizadas. Dinamarca comenzó en 1104 con el arzobispado de Lund, Noruega siguió en 1152 con Nidaros-Trondheim, Suecia en 1164 con Upsala.

XXXI. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS ESLAVOS EN LOS SIGLOS X Y XII

FUENTES: *Vendos, Bohemia, Polonia:* G. JAKOB, *Ibrahim ibn Jaqub's Bericht über die Slavenländer aus dem Jahre 973;* apéndice a la historia de los sajones de Widukind, trad. de P. HIRSCH: GdV 33 (Leipzig 1931) 177ss; ADAM VON BREMEN, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum;* sobre la política oriental de los emperadores sajones, cf. § XXVII: *Annales Quedlinburgenses,* así como *Hildesheimenses,* y THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon;* sobre ADALBERTO DE PRAGA, JOHANNES CANAPARIUS (?), *Vita S. Adalberti:* MGSS IV 581-595; BRUNO DE QUERFURT, *Vita et passio S. Adalberti: Monumenta Polon. hist.* I (ed. A. BIELOWSKI) 184-222 (1.ª versión) y MGSS IV 596-612 (2.ª versión, con variantes de la versión 1.ª); importante la carta de Bruno a Enrique II: GIESEBRECHT II⁵ 702-705, y su *Vita quinque fratrum:* MGSS XV 709-738; la *Vita et passio* a él referente: MGSS XXX 1350-1367; COSMAS DE PRAGA, *Cronica Boemorum* (h. 1110, llega hasta 1125): MGSS rer. Germ. NS 2, ed. B. BRETHOLZ (1923), contiene para nuestro tiempo muchas fábulas; *Annales Poloniae* (del s. 11 y continuada luego): MGSS XIX 612-665, XXIX 421-470 (apéndices); ANONYMUS GALLUS, *Chronicae Polonorum* (del primer decenio del s. XII): MGSS IX 423-478.

Rusia: Aparte alusiones aisladas en fuentes bizantinas y latinas, sólo cabe tener en cuenta las antiguas crónicas rusas; la mejor edición: *Polnoe sobranie russkich letopisej,* esto es, «Colección completa de crónicas rusas» (Leningrado 1926); en el t. I es particularmente importante la llamada *Laurentius-Chronik* (ed. E.F. KARSKIJ); la versión más antigua, llamada también Crónica Nestor, ha sido recientemente editada con comentario por D.S. LICHČEV, *Povest' vremenniych let* («Relato de los años pasados»), 2 t. (Moscú-Leningrado 1950); trad. alemana por R. TRAUTMANN, *Die Nestorchronik* (Leipzig 1931).

Hungría: SS. rer. Hung., ed. E. SZENTPÉTERY, 2 t. (Budapest 1937/38); para las *Leges,* es aún indispensable L. ENDLICHER, *Rerum Hungaricarum*

---

55. H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate III:* ZSavRGkan 72 (1955) 120-170 177s (con más bibl.), hace ver que Adalberto se atuvo a la concepción pseudo-isidoriana del patriarca primado. Su propósito de lograr doce obispados por la división de la diócesis, sólo tenía sin duda que ver con el plan de patriarcado en cuanto quería crear al arzobispado de Hamburgo-Brema una base de sufragáneos, «que después de la separación de los territorios daneses, correspondiera a estrictas exigencias canónicas» (ibid. 177).

Monumenta Arpadiana (Leipzig ²1931). La historiografía no comienza hasta fines del siglo XI y es generalmente de género hagiográfico, además los breves *Annales Posonienses:* SS. rer. Hung. I 119ss; MGSS XIX 571ss; restos de *Gesta Hungarorum:* SS. rer. Hung. I 13ss.

Para Bohemia, Polonia, Rusia y Hungría, cf. WATTENBACH-HOLTZMANN I 798-820; además, las indicaciones en F. DVORNIK, *The Slavs;* G. STÖKL, *Slavenmission;* P. DAVID, *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts* (París 1924); C.M. MACARTNEY, *The Medieval Hungarian Historians. A Critical and Analytical Guide* (Cambridge 1953).

BIBLIOGRAFÍA: *General:* L.I. STRAKHOVSKY, *A Handbook of Slavic Studies* (Cambridge, Mass. 1949); R. TRAUTMANN, *Die slavischen Völker und Sprachen. Eine Einführung in die Slavistik* (Gotinga 1947). F. DVORNIK, *The Making of Central and Eastern Europe* (Londres 1949); id., *The Slavs. Their Early History and Civilisation* (Boston ²1959); G. STÖKL, *Geschichte der Slavenmission: Die Kirche in ihrer Geschichte* II, Lfg. E. (bibl. gen. II, 3) E 75 - E 91 (con rica bibl.); O. HALECKI, *Grenzraum des Abendlandes. Eine Geschichte Ostmitteleuropas* (Salzburgo 1957); M. HELLMANN, *Slavisches, insbesondere ostlavisches Herrschertum des Mittelalters: Das Königtum, Vorträge und Forschungen* 3 (Lindau-Constanza 1956) 243-277; F. BAETHGEN, *Die Kurie und der Osten: Deutsche Ostforschung* 1 (Leipzig 1942) 310-339; H. LUDAT, *Die ältesten geschichtlichen Grundlagen für das deutsch-slavische Verhältnis: Das östliche Deutschland* (Würzburgo 1959) 127-160; TH. MAYER, *Das Kaisertum und der Osten im Mittelalter: Deutsche Ostforschung* 1 (Leipzig 1942) 291-309; W. FÜLLNER, *Der Stand der deutsch-slavischen Auseinandersetzung zur Zeit Thietmars von Merseburg* (Jena 1937).

Vendos: M. HELLMANN, *Ostpolitik Kaiser Ottos II.:* Festschr. H. Aubin (Lindau-Constanza 1956) 46-76; G. LUKAS, *Die deutsche Politik gegen die Elbslaven von 982 bis Ende der Polenkriege Heinrich II.* (tesis, Halle 1940); A. DIECK, *Die Errichtung der Havelbistümer unter Otto d. Gr.* (tesis mecanográf., Heidelberg 1944); K. SCHMALTZ, *Kirchengeschichte Mecklenburgs* I (Schwerin 1935); W. SCHLESINGER, *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter, I: Von den Anfängen christlicher Verkündigung bis zum Ende des Investiturstreites* (Colonia-Graz 1962); R. HERRMANN, *Thüringische Kirchengeschichte* I (Jena 1937); H.F. SCHMID, *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischem Boden und ihre Entwicklung während des Mittelalters* (Weimar 1938); cf. la crítica de W. SCHLESINGER, *Die deutsche Kirche im Sorbenland und die Kirchenverfassung auf westslavischem Boden:* «Zschr. für Ostforsch.» 1 (1952) 345-371; importante, además, H. BEUMANN - W. SCHLESINGER, *Urkundenstudien zur deutschen Ostpolitik unter Otto III:* ADipl 1 (1955) 132-256.

Bohemia: B. BRETHOLZ, *Geschichte Böhmens und Mährens* I (Reichenberg 1921); A. NAEGLE, *Kirchengeschichte Böhmens* I, 1-2 (Viena-Leipzig

1915/18); W. WEGENER, *Böhmen, Mähren und das Reich im Hochmittelalter* (Colonia 1959); K. BOSL, *Der Eintritt Böhmens und Mährens in den westlichen Kulturraum im Lichte der Missionsgeschichte: Collegium Carolinum, II: Böhmen und Bayern* (Munich 1958) 43-64.

Polonia: Cambridge History of Poland from the Origins to Sobieski 1696 (Cambridge 1950); cf. F. BAETHGEN: DA 9 (1951) 240s; K. VÖLKER, *Kirchengeschichte Polens* (Berlín-Leipzig 1930); con resumen también en la citada *Cambridge History* de P. DAVID 60-85; B. STASIEWSKI, *Die ersten Spuren des Christentums in Polen:* «Zschr. für ost-europ. Gesch» NF 4 (1934) 238-260, 5 (1935) 572-604; sobre los comienzos también en polaco, L. KOCZY: *Sacrum Poloniae Millennium* I (Roma 1954) 9-69; B. STASIEWSKI, *Untersuchungen über drei Quellen zur ältesten Geschichte und Kirchengeschichte Polens* (Breslau 1933); id., *Kirchengeschichtliche Beiträge zur Entwicklung des deutsch-polnischen Grenzraums im Hochmittelalter* (Berlín 1955); P. FABRE, *La Pologne et le Saint Siège du X^e au XII^e siècle* (París 1896); L. KULCZYCKI, *L'organisation de l'église de Pologne avant le XIII^e siècle* (tesis, Estrasburgo 1928).

Rusia: G. STÖKL, *Russisches Mittelalter und sowjetische Mediävistik:* «Jbb. für Gesch. Osteuropas» NF 3 (1955) 1-40 105-122. K. STÄHLIN, *Geschichte Russlands I* (Berlín-Leipzig 1923); P. MILIUNOW-C. SIGHOBOS-C. EISENMANN, *Histoire de Russie* I (París 1932); G. VERNADSKY, *Kievan Russia* (New Haven 1948); H. PASZKIEWICZ, *The Origins of Russia* (Londres 1954); G. VERNADSKY, *The Origins of Russia* (Oxford 1959). A.M. AMMANN, *Abriss der ostslavischen Kirchengeschichte* (Viena 1950); S.H. CROSS, *Medieval Russian Churches* (Cambridge, Mass. 1949); G.P. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity* (Cambridge, Mass. 1946); M. VLADIMIRSKIJ-BUDANOW, trad. por L.K. GOETZ, *Staat und Kirche in Altrussland* (Berlín 1908); L.K. GOETZ, *Kirchengeschichtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts* (Stuttgart 1905); A. PSZYWYI, *Die Rechtslage der Kirche im Kiewer Staat auf Grund der fürstlichen Statuten* (tesis mecanogr., Graz 1950); A.M. AMMANN, *Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche* 988-1459 (Wurzburgo 1955); AEM. HERMAN, *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum* (Ciudad del Vaticano 1936); R.P. CASEY, *Early Russian Monasticism:* OrChrP 19 (1953) 373-423.

Eslavos del sur: G. STADTMÜLLER, *Geschichte Südosteuropas* (Viena 1950); C. JIREČEK, *Geschichte der Serben I* (Gotha 1911); F. SIŠIC, *Geschichte der Kroaten* (Zagreb 1917); edición en croata, ampliada 1925; F.R. PREVEDEN, *A History of the Croatian People, I: Prehistory and Early Period until 1397* (Nueva York 1955); L. VOJNOVIĆ, *Histoire de Dalmatie* (París 1934); A. MAIER, *Kirchengeschichte von Kärnten*, cuad. 2: *Mittelalter* (Klagenfurt 1953); E. TOMEK, *Kirchengeschichte Österreichs* I (Innsbruck-Viena-Leipzig 1925); J. WODKA, *Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte*

(Viena 1959); F. VALJAVEC, *Geschichte der deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa*, I: *Mittelalter* (Munich [2]1953); G. STADTMÜLLER, *Die Christianisierung Südosteuropas als Forschungsproblem:* Kyrios 6 (1942/43) 61-102.

Hungría: B. HÓMAN, *Geschichte des ungarischen Mittelalters* (Berlín 1940); P. v. VÁCZY, *Die erste Epoche des ungarischen Königtums* (Pécs [Fünfkirchen] 1936); B. HÓMAN, *König Stephan I. der Heilige. Die Gründung des ungarischen Staates* (Breslau 1941); A. SZENTIRMAI, *Die «apostolische Legation» des Ungarnkönigs Stephan des Heiligen:* ÖAKR 8 (1957) 253-267; G. BÓNIS, *Die Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Ungarn:* ZSavRGkan (1963) 174-235.

El amplio espacio habitado por los eslavos que se extendía del Dnieper hasta el Elba y Saale y abarcaba además Bohemia, Moravia y partes de la cuenca del Danubio y Península de los Balcanes, sólo fue alcanzado en el siglo IX, por la evangelización en el sudeste subiendo hasta Moravia y Bohemia. Lo mismo que entre los germanos del norte, el tan maltratado *saeculum obscurum* trajo también aquí el giro decisivo. Anchos territorios del oriente eslavo se abrieron al cristianismo y se incorporaron desde entonces a la comunidad cultural europea del occidente latino o del oriente bizantino-eslavo. El proceso no fue uniforme, y pide ser considerado separadamente según países y pueblos.

Los vendos

Lindando inmediatamente con los eslavos, surgió para el imperio germánico una nueva misión política y religiosa, que había de realizarse tanto en interés propio como del occidente. Los primeros Otones tuvieron naturalmente empeño, sobre todo, en proteger mejor su patria sajona de los vendos vecinos. Ya Carlomagno había creado para este fin al otro lado del Elba una zona de dependencia tributaria. Como desapareció en el siglo IX, Enrique I la restableció en una serie de campañas. Pero Otón el Grande apuntó más alto: someter a todos los vendos que habitaban entre el Elba, Saale y Oder. Lo consiguió hasta cierto punto entre los hevelios, esprevanios y lebusios y entre los sorbios; pero no alcanzó siquiera a las tribus de liuticios (wilzos), asentados en el territorio

de Peene, y hubo de contentarse con someter a tributo a los abodritos, que confinaban por el oeste. Otón trató de penetrar los territorios sometidos no sólo políticamente por medio de la constitución de marcas y castillos fronterizos, sino también eclesiásticamente. Así surgieron ya el año 948 los obispados de Brandenburgo y Havelberg, en tierra de sorbios siguieron por el año 968 las diócesis de Meissen, Merseburgo y Zeitz (trasladada hacia el 1030 a Naumburg). Para los wagrios y abodritos pudo ser erigido (probablemente en 968) el obispado de Oldenburgo, que, desde 968, estuvo sometido al arzobispado de Hamburgo-Brema; el radio de actividad de éste abarcó así no sólo germanos del norte, sino también a los vendos que habitaban el extremo oeste. En cambio, las otras diócesis citadas fueron asignadas al arzobispado de Magdeburgo. Ya hacia 955 había aprobado el papa Agapito II el plan de Otón de transformar el monasterio de San Mauricio, por él fundado el año 937, en una sede metropolitana destinada a la misión eslava; igualmente Juan XII, en un documento expedido poco después de la coronación imperial. El plan tropezó con viva resistencia, primero en el hijo de Otón, Guillermo, arzobispo de Maguncia, con quien hubo de avenirse en cierto modo el emperador el año 962, y luego en Bernardo, obispo de Halberstadt, hasta que, en 967, Juan XIII decretó definitivamente en un sínodo de Ravena la creación de la metrópoli, y la muerte de los dos contradictores permitió en 968 llevar el decreto a la práctica. El nuevo arzobispado fue provisto de ricos privilegios honoríficos para sus clérigos y con preeminencia primacial entre todas las iglesias a la derecha del Rin. Por lo visto, no se determinó hasta dónde se extendía el territorio jurisdiccional hacia el nordeste; en todo caso, las bulas de Juan XIII y Benedicto VII (981), al enumerar los obispados sufragáneos, pasan por alto la diócesis de Posen, fundada hacia 968 en la entonces capital del duque polaco. Magdeburgo impuso luego sus pretensiones sobre Posen, pero las perdió para siempre a la muerte del segundo obispo de Posen (Unger), que era alemán [56].

---

56. Novísima síntesis crítica en W. SCHLESINGER, *Kirchengeschichte Sachsens* I 21-32. — K. UHLIRZ, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg* (Magdeburgo 1887); P. KEHR, *Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen:* AAB (1920), n.º 1; G. SAPPOK, *Die Anfänge des Bistums Posen und die Reihe seiner Bischöfe 968-1498* (Leipzig 1937); A. BRACKMANN, *Magdeburg als Hauptstadt des Ostens im frühen Mittelalter* (Leipzig 1937); cf. también id., *Gesammelte*

El trabajo misional estaba demasiado implicado con fines políticos, para que pudiera hallar fuerte eco entre los vendos. Por eso, cuando, el año 983, desencadenaron los liuticios la gran sublevación, se desmoronó completamente allende el Elba toda la obra eclesiástica construida con las diócesis de Havelberg, Brandenburgo y Oldenburgo. En Sorbenlandia se mantuvo y pudo ser continuada. También entre los abodritos, que tomaron parte en la sublevación, continuó la misión, pero se turbó durante un año en 1018, y en 1066 fue en su mayor parte aniquilada por la reacción pagana siempre amenazante. Los enemigos más irreconciliables siguieron siendo los liuticios, con quienes se aliaron sin duda débilmente las tribus del Havel y Prignitz durante la sublevación [57]. Como los liuticios no poseían un príncipe propio hereditario o de linaje, pudieron mantenerse por mucho tiempo en su constitución federal pluralista y en su religión politeísta. Hasta el siglo XII, este territorio permaneció prácticamente cerrado a la evangelización.

La evolución tomó curso enteramente distinto en Bohemia, Polonia y el reino de Kiev; aquí se llegaron a formar estados de gran extensión territorial, cuyos soberanos, por motivos de política interna o externa, favorecieron el cristianismo desde un principio o, por lo menos, en el curso del tiempo.

Bohemia y Moravia

Gracias al trabajo realizado en el siglo IX, Bohemia y Moravia no eran ya propiamente países de misión; sin embargo, el siglo X creó una situación nueva, dado que la destrucción por los húngaros del gran reino moravo desplazó la iniciativa política y eclesiástica hacia Bohemia. Ya por la sola razón del peligro húngaro, los príncipes bohemios, entre los cuales los primislidas del oeste [58]

Aufsätze (Weimar 1941) 140-153 154-187 188-210; sobre los más antiguos documentos papales sobre Magdeburgo y la cuestión de Posen, cf. H. BEUMANN - W. SCHLESINGER: ADipl 1 (1955) 163-207; buena bibl. sobre los comienzos de las relaciones alemano-polacas en M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III*, 549s.

57. W. BRUSKE, *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes* (Colonia-Graz 1955); W.H. FRITZE, *Beobachtungen zu Entstehung und Wesen des Lutizenbundes:* (Jb. für Gesch. Mittel- u. Ost-Dil.) 7 (1958) 1-38.

58. W. WOSTRY, *Die Ursprünge der Primisliden:* Prager Festschr. für Th. Mayer (Freilassing-Salzburgo 1953) 156-253.

y los slavnikingios en el este del país ejercían autoridad ducal, tuvieron por acertado apoyarse en Alemania, y llevar así a cabo su definitiva anexión a la civilización cristiana occidental. Al principio sólo estuvieron en relación con Baviera; luego, por obra de Enrique I y Otón el Grande, se ligaron sus duques al reino alemán, una dependencia que no les impidió extender su dominación sobre Moravia y Eslovaquia, sobre Silesia y el resto de la Croacia blanca situada en torno a Cracovia, restaurando así en cierto modo el gran reino moravo desaparecido. El extenso dominio, cristiano ya en buena parte, al que hasta entonces habían atendido principalmente los obispos de Ratisbona, necesitaba ahora una organización eclesiástica.

Anteriormente (§ XXI) se ha hablado de la actividad misional durante el siglo IX, de la Iglesia de Baviera por una parte, y de los apóstoles de los eslavos, Cirilo y Metodio, por otra. Esporádicamente pudo haber también en Bohemia, al principio del siglo X, resistencias paganas. Estas resistencias o un amplio descontento, sostenido no sólo por la oposición pagana por la actitud que hoy diríamos clerical extrema del joven duque primislida, Wenceslao, bajo el influjo de su abuela Ludmila, pudo ser una de las causas de que se asesinara primero a Ludmila (921) y luego a Wenceslao (929) (ambos fueron muy pronto venerados como mártires y santos por el pueblo checo); pero los verdaderos motivos de estos actos de violencia hay que buscarlos en tensiones personales entre Wenceslao y una oposición que se agrupaba en torno a su madre Dranomira y su hermano Boleslao [59]. Comoquiera que sea, los siguientes duques primislidas Boleslao I († 972) y Boleslao II († 999) mantuvieron de todo punto el cristianismo y hasta contribuyeron a su afianzamiento. La Iglesia pudo tanto más fácilmente identificarse con el país, cuanto que las dos formas de liturgia en él introducidas, vencida la primera rivalidad, convivían pacíficamente, siquiera el rito latino desplazara fuertemente al eslavo sobre todo en Bohemia. Otros problemas, en cambio, estaban por resolver. Los duques bohemios sentían el comprensible deseo de tener una diócesis propia, dependiente directamente de Roma.

---

59. F. DVORNIK, *S. Wenceslas, Duke of Bohemia* (Praga 1929); J. PEKAŘ, *Die Wenzels- und Ludmillalegenden und die Echtheit Christians* (Praga 1906); cf. WATTENBACH-HOLTZMANN I 321s.

Si el año 966 el duque de Bohemia y el de Polonia hubieran solicitado del papa Juan XIII la erección de iglesias independientes, debía contarse por lo menos con que Otón el Grande se opusiera eficazmente a los planes bohemios. Para él, jerarca supremo, era cosa de antemano averiguada que los futuros obispados bohemios debían incorporarse a una provincia eclesiástica alemana, que podía ser la de Magdeburgo o la de Maguncia. Salzburgo no entraba en cuenta, pues los Otones trataban de eliminar el influjo de Baviera sobre Bohemia, que en asuntos eclesiásticos había hasta entonces ejercido sin disputa la diócesis de Ratisbona. Así la diócesis de Praga, que nace definitivamente el 976, fue adscrita a la sede primada de Maguncia [60], con lo que sin duda se quiso compensar a Maguncia de que se la excluyera del territorio misional de los vendos. También Moravia recibió por entonces un obispo, seguramente sin sede aún fija; sin embargo, sus funciones fueron pronto suprimidas a ruegos del segundo obispo de Praga, el slavnikingio Voytech-Adalberto. Este Adalberto merece especial atención entre los obispos de Praga [61]. Tensiones políticas, nacidas de las tendencias de expansión polacas, entre su hermano, el duque slavnikingio Sobleslao y el primislida Boleslao II, le obligaron a abandonar a Praga. Siguiendo sus piadosas inclinaciones, entró en el monasterio romano de san Alejo. Llamado de nuevo a Praga el año 992, fracasó a los tres años por los mismos motivos políticos. Mientras su familia era casi enteramente aniquilada por Boleslao II y apartada para siempre del poder, él trabajó como misionero primeramente en la corte del joven Esteban, rey de Hungría, y finalmente, después de largos viajes y una breve estancia con el duque polaco, entre los prusianos gentiles, que lo martirizaron el año 997. Adalberto no fue el único que, desde Bohemia, llevó la religión cristiana a los pueblos vecinos. Antes y después de él, misioneros checos, alemanes y otros venidos a Bohemia, marcharon a las comarcas paganas circundantes. Su trabajo rindió frutos copiosos sobre todo en Polonia.

---

60. Sobre el documento de Enrique IV (MGDD VI 2, n.º 390), H. BEUMANN - W. SCHLESINGER: ADipl 1 (1955) 236-250.

61. H.G. VOIGT, *Adalbert von Prag* (Berlín 1898); J. LOSERTH, *Der Sturz des Hauses Slavnik:* «Abhh. für östr. Gesch.» 65 (1895).

En tiempo de Otón el Grande, bajo el príncipe Mieszko I (o Micislao) († 992) sale Polonia, desde un pasado inasible, a la luz de la historia. El poder considerable de Micislao, que se apoyaba en un ejército de caballeros y en castillos, se extendió rápidamente [62].

Cierto que el duque se vio obligado a pagar por su país hasta el Warthe un censo anual a Otón el Grande y a prestarle juramento personal de fidelidad, pero siguió en lo esencial independiente. A la muerte de Otón II extendió su dominio sobre Pomerania hasta la desembocadura del Oder, donde cayó en su poder la importante ciudad comercial de Wollin, sometió a las tribus que habitaban en la antigua Croacia blanca y quitó a Bohemia Silesia y la región de Cracovia. Su hijo Boleslao Chrobry (992-1025) que le sucedió, recibió de Enrique II la Baja y Alta Lusacia en feudo y, llamado por los bohemios en ayuda contra su tiránico duque Boleslao III, se hizo proclamar duque en Praga el año 1003. Como se negó a rendir al rey alemán el vasallaje a que estaba obligada Bohemia, estalló una guerra que duró hasta 1018, siquiera se interrumpiera muchas veces, guerra en que Enrique II empleó también a los liuticios paganos. Boleslao Chrobry hubo de renunciar a Bohemia, pero conservó las dos Lusacias, Moravia y Eslovaquia. El año 1018, marchando hacia Kiev, pudo anexionarse la Rusia roja. Llegado a la cúspide de su poder, se hizo coronar rey poco antes de su muerte (1025). Bajo su hijo Micislao II (1025-34) vino el desastre. Rusia roja volvió a Kiev, Moravia y Bohemia, las Lusacias a Alemania, mientras Hungría se apoderaba para largo tiempo (hasta 1918) de Eslovaquia. A la muerte de Micislao II se desprendió la Pomerania, Bretizlao I de Bohemia (1034-55) ocupó Silesia y devastó el país polaco hasta Gnesen (1038), pero tuvo que renunciar a sus planes de conquista, porque los alemanes volvieron a su patria al duque Casimiro, hijo

---

62. H. LUDAT, *Die Anfänge des polnischen Staates* (Cracovia 1942); A. GIEYSZTOR, *Die Entstehung des polnischen Staates im Lichte neuer Forschungen* (Marburgo 1956); Z. WOJCIECHOWSKI, *Mieszko and the Rise of the Polish State* (Londres 1936); M. HELLMANN, *Slavisches Herrschertum* 260-262. No hay prueba concluyente de que Mieszko proceda de familia de wikingos.

de Micislao II; en 1052 fue obligado a devolver Silesia a los polacos (siquiera tuvieron éstos que pagar un tributo anual). Casimiro trasladó su corte de Gnesen, destruida el año 1038, a Cracovia, a consecuencia de lo cual la política polaca se fue inclinando más a Kiev y Hungría.

El auge prodigiosamente rápido del reino polaco fue acompañado de un movimiento también tumultuoso de bautismos. El gran éxito misionero hay que atribuirlo en buena parte a que, por haber contraído matrimonio Micislao con Dubravka, hija de Boleslao I, duque primislida, los predicadores vinieron de Bohemia, país eslavo vecino. El importante influjo que los checos tuvieron de hecho sobre la naciente iglesia polaca, se deduce, en parte, de investigaciones lingüísticas, y por otra parte del uso del rito eslavo, que, a par del latino, penetró desde Bohemia y Moravia en el sur de Polonia [63]. Ya el 966 se hizo bautizar Micislao. Pronto (lo más temprano en 968) fue erigido el primer obispado polaco en la entonces corte de Posen, seguramente sin cooperación directa de la sede primada de Magdeburgo, y tal vez por de pronto sin dependencia sufragánea de ella. En todo caso, Micislao I entró en contacto tan estrecho con el papado, que, hacia el año 990, para protegerlo mejor contra Alemania y Bohemia, hizo donación de su reino a san Pedro [64]. Detrás estaba también, naturalmente, la intención de ganar a Roma para la fundación de una provincia eclesiástica polaca. Sobre las negociaciones no sabemos prácticamente nada. Boleslao Chrobry, hijo de Micislao, hubo de impulsarlas más enérgicamente hacia fines de siglo. Razón tenía para la prisa, pues Giseler, arzobispo de Magdeburgo, tenía empeño en extender sobre Polonia su provincia eclesiástica, al pretender a Posen como obispado sufragáneo, e incorporando en 995, por acción de Otón III, en su obispado sufragáneo de Meissen el territorio silesiano hasta el Oder, que estaba bajo dominio polaco. Ya con Gregorio V parece haber logrado Boleslao Chrobry deshacer en Roma los planes de Magdeburgo e imponer su propio

---

63. B. STASIEWSKI, *Zur Verbreitung des slavischen Ritus in Südpolen während des 10. Jh.*: «Forsch. zur osteurop. Gesch.» 7 (1959) 7-25.

64. El documento, transmitido por DEUSDEDIT, *Kanonessammlung* III 199 (ed. WOLF VON GLANVELL 359), es muy discutido; cf. W. LEITSCH, *Deusdedit und die Urkunde «Dagone iudex»*: «Studien für ältere Gesch. Osteuropas» 2 (Graz 1959) 166-185 (con más bibliografía).

deseo[65]. Como a la postre también se dejó ganar Otón III, el año 999 se dieron sin duda los decretos concretos. En virtud del documento papal que, el año 1000, llevó Otón en su peregrinación a Gnesen antes descrita, con la metrópoli de Gnesen (entonces corte ducal) y los obispados sufragáneos igualmente erigidos de Cracovia, Breslau y Kolberg, recibía Polonia su propia organización eclesiástica, a la que pronto se anexionó también la diócesis de Posen. Por muy utópica que fuera la idea imperial de Otón III, por poco que su tendencia universal correspondiera a las aspiraciones puramente polacas de Boleslao Chrobry, en Gnesen mostró una superior amplitud de miras. La fuerte tendencia hacia el este, observable desde Micislao, hubiera obligado a una Polonia desilusionada del occidente cristiano a buscar anexión eclesiástica y cultural en la cristiandad de oriente, dirigida por Bizancio. Papa y emperador hicieron frente oportunamente a este peligro. Naturalmente, con la fundación de los obispados se había logrado poco. El cristianismo necesitaba aún mucho tiempo hasta impregnar a los pueblos unidos de espíritu cristiano. Desgraciadamente, de este trabajo apenas sabemos nada. Pero que el paganismo pervivía tenazmente, hubo de experimentarlo dolorosamente la Iglesia polaca durante los años caóticos de 1034-40. Todavía en la segunda mitad del siglo XI, tenía harto quehacer en la obra de su organización.

Reino de «Rus»

El reino de Kiev o de «Rus» (en griego: Rhosía)[66] debió su origen a los wikingos (llamados también waregos), o, más exac-

---

65. Cf. W. SCHLESINGER, *Kirchengeschichte Sachsens* I 71-73: sobre Otón III en Gnesen, cf. supra § XXVIII, con n.º 19.

66. El origen del nombre «Rus» es discutido. Se hace derivar: 1) del pueblo iranio de los *Ruxs*, emigrado en tiempo antiquísimo a Rusia del sur (así todavía VERNADSKY); 2) de una forma eslava de la palabra finesa *Ruotsi*, que hubo de contener una raíz del antiguo sueco y designaría a los wikingos inmigrados (así muchos investigadores fuera de la Unión Soviética); 3) de la palabra *rod*, que tiene su raíz en el eslavo común y significaría familia, parentesco, procedencia y que, por su múltiple sentido, no es fácil de explicar; así, por ej., el historiador soviético B.D. GREKOV, *Kievskaja Rus* (Moscú 1949), citado por M. HELLMANN, *Slavisches Herrschertum* 248, n.º 15, que, por su parte, quiere entender la palabra «Rus» en el sentido de «señorío de príncipes — como totalidad — de la casa de los waregos escandinavos» (ibid. 264). Este pleito filológico es sólo una cuestión parcial de la discusión, que lleva ya 200 años, sobre la

tamente, al linaje wikingo de los rurícidas. De norte a sur, a lo largo de la vía comercial que va del golfo de Finlandia y del lago de Ladoga hacia el mar Negro, el reino, con sus dos centros políticos de Novgorod y Kiev, comprendía un territorio que se extendía hacia el oeste, con exclusión del Báltico, hasta el Bug occidental, hasta el San y los Cárpatos; por el este limitaba con los búlgaros del Volga; en cambio, en la tierra esteparia del sur y sudeste, particularmente expuesta a ataques nomádicos, la extensión difirió según los tiempos. Ya el príncipe de Kiev, Esviatoslao (964-972), disponía de un poder extraordinariamente grande. Destruyó el reino de los casaros (969), apretó a los búlgaros del Volga, cuya capital saqueó, y se dirigió luego, por de pronto en connivencia con Bizancio, contra los búlgaros del Danubio, y hasta trasladó allí su capital hasta que fue expulsado por los griegos. Bajo su hijo y nieto, Wladimiro I (978-1015) y Jaroslav el Sabio (1036-54), que sólo tras numerosas luchas llegaron al dominio único, se afianzó el estado gracias a una mejor defensa contra los petchenegos (que fueron decisivamente derrotados el año 1036), así como por medidas de política interna. Wladimiro introdujo el cristianismo, y Jaroslav fomentó las tendencias artísticas y literarias y desarrolló una importante actividad legislativa. A su muerte, el reino de «Rus» se deshizo en principados particulares, regidos por sus hijos y empequeñecidos aún por nuevas divisiones hereditarias; sin embargo, a pesar de constantes rozamientos, el linaje de los rurícidas se mantuvo como cabeza entre los grandes príncipes de Kiev. Cuando el año 1139 perdió Kiev definitivamente su posición aparte, comenzó una nueva fase de la historia rusa.

En tiempo de la fundación del reino, los súbditos eslavos orientales eran, lo mismo que sus dominadores nórdicos, todavía gentiles, aun cuando se les hubiera predicado el evangelio en puntos aislados. Una primera noticia concreta sobre éxitos misionales nos la dejó en 867 el patriarca griego Focio. Nada sabemos sobre el desenlace de esta acción [67]. Cierto que por el año 944 había en Kiev

---

participación de los wikingos (waregos) en la formación del reino de Kiev; cf. bibl. de HELLMANN, ibid., n.º 40.

67. M. DE TAUBE, *Rome et la Russie avant l'invasion des Tartares*, I: *Le prince Askold, les origines de l'état de Kiev et la première concession des Russes 856-882* (París 1947); G. v. RAUCH, *Frühe christliche Spuren in Russland:* «Saeculum» 7 (1956) 40-67.

una iglesia cristiana, pero no es seguro que estuviera formada, al menos exclusivamente, por sacerdotes griegos. Cuando un año después moría el príncipe Igor, la princesa Olga asumió el gobierno por su hijo menor Esviatoslao. La princesa se bautizó, o el 957 en Constantinopla, o aún antes en Kiev. Sin embargo, da que pensar el que, a su vuelta de Bizancio, pidiera misioneros a Otón el Grande (959-960). Aparte de los motivos puramente políticos, este paso se debió, en parte, al hecho de que existieran de antiguo relaciones entre la comunidad cristiana de Kiev y el occidente. Naturalmente, Otón no dejó pasar la prometedora oportunidad; pero el obispo por él enviado, Adalberto, consagrado en Maguncia y antes monje en San Maximino de Tréveris, hubo de abandonar tras breve instancia a Kiev (961-962) (en 968 fue creado primer arzobispo de Magdeburgo). La influencia de Olga no bastó para acabar con las resistencias paganas; además, ahora asumía el poder su hijo, que profesaba el paganismo. Para el próximo período, los cristianos «rusos» hubieron de pasarse sin la ayuda de la casa principesca. Sin embargo, las relaciones políticas de los grandes príncipes con los monarcas de occidente y de oriente hubieron de procurarles alguna protección [68]. Jaropolk, que, el 977, envió mensajeros a Otón I, los recibió incluso del papa Benedicto VII.

Cuanto más firmemente se iba configurando el reino ruso después de las aventureras campañas de Esviatoslao, tanto más claras aparecían las ventajas de incorporarse a la comunidad cristiana de pueblos. La decisión se impuso formalmente al gran príncipe Wladimiro, cuando, como premio a la ayuda militar, pidió por mujer a los emperadores griegos Basilio II y Constantino a la hermana de ellos, porfirogénita. Después de muchas dificultades consiguió imponer su voluntad, pero en cambio hubo de bautizarse (988-989) y en adelante cuidó también de la conversión de su pueblo [69]. Así nació la iglesia rusa. Quien la construyera en el fondo, es punto hasta hoy discutido [70]. Probablemente pusieron

68. F. DVORNIK, *The Kiev State and its Relation with Western Europe*. «Transact. of the Royal Hist Soc» ser. IV 29 (1947) 27-46.

69. N. DE BAUMGARTEN, *S. Vladimir et la conversion de la Russie* (Roma 1932); N. ZERNOV, *Vladimir and the Origin of the Russian Church* · «Slavon. and East Europ. Rev.» 28 (1949/50) 123 138 425-428.

70. Sobre esta cuestión, muy discutida, cf. G. STOKL, *Slavenmission* (bibl. sobre el cap.) E 85, con abundante bibl. crítica en n.º 8-16, p. 86s.

manos a la obra tanto misioneros occidentales como greco-eslavos. De hecho, ciertos rasgos, como el derecho del diezmo, el conocimiento de los santos checos Ludmila y Wenceslao, y del patrón de Praga san Vito, apuntan claramente hacia occidente [71]. Desde el principio, sin embargo, predominó el elemento bizantino-eslavo. Como los pueblos «Rus» no dominaban el griego, la herencia cristiana griega les llegó, de una parte, de la liturgia eslava, que se remontaba a Cirilo y Metodio, sobrevivía parcialmente en Bohemia y Moravia y sobre todo en Bulgaria y aquí había tomado forma acabada; y, de otra, por medio de versiones de obras griegas hechas en Bulgaria y pronto también en la misma Rusia. Los comienzos de la organización eclesiástica son oscuros y discutidos [72]. Aunque los pocos sacerdotes y obispos atestiguados (llamados a veces arzobispos) hubieron de pertenecer a la gran iglesia bizantina, no faltaron tampoco relaciones con la iglesia occidental romana. Wladimiro y los papas Juan XV y Silvestre II, por ejemplo, se enviaron legados recíprocamente. Respecto de la jerarquía eclesiástica, entonces *in fieri*, no se planteó aún la cuestión de si se adheriría a Bizancio o a Roma; y si bien el primer metropolita de Kiev históricamente conocido, el griego Teopempto, asistió a un concilio celebrado el 1040 en Constantinopla y se confesaba así miembro de la gran iglesia bizantina, algunos de sus inmediatos sucesores mostraron aún cierta abertura hacia Roma y a la cristiandad occidental, más que más que, por entonces, los grandes príncipes de Kiev, emparentados con familias de soberanos occidentales, no se mostraban inaccesibles a las influencias del occidente latino [73]. Sin embargo, difícilmente se hubiera anulado la dependencia eclesiástica, existente ya desde Teopempto, respecto del patriarcado constantinopolitano. El cisma que comenzó el año 1054 y se hizo definitivo unas décadas más tarde, excluyó toda ulterior rivalidad entre oriente y occidente: sin rotura formal, pero de manera incontenible, la Iglesia rusa se fue separando de Roma.

---

71. H.F. SCHMID, *Byzantinisches Zehntwesen*. JÖByzG 6 (1957) 45-110; F. DVORNIK, *Die Benediktiner und die Christianisierung Russlands:* BM 35 (1959) 292-310.

72. Cf. también C. STOKL, *Slavenmission* (bibl. sobre el cap.) E 86s, núms. 10-21.

73. N. DE BAUMGARTEN, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle*, 2 (Roma 1927, 1934).

Eslavos del sur

Los eslavos del sur, que habitaban en la península de los Balcanes, se hicieron cristianos sin evangelización oficial. Situados entre la Iglesia oriental y occidental, los serbios, tras larga vacilación, se decidieron por la esfera eslavo-bizantina[74]. A ella los decidió sobre todo la forma de la Iglesia popular eslava, tal como la halló Bulgaria por obra de los discípulos de Metodio expulsados de Bohemia (885) y se configuró durante el brillante reinado del zar Simeón (893-927). En cambio, los croatas dálmatas, cuyo príncipe Branimiro se había hecho políticamente independiente con ayuda del pontificado (año 880), quedaron en el ámbito de la Iglesia latina. De la conversión de los eslovenos se ha tratado antes (§ XXI y XIV). La obra bastante adelantada se hundió bajo la tormenta húngara, para resurgir de nuevo unos cien años después, no sólo en los territorios reconquistados desde Baviera y asegurados por el régimen de marcas y la colonización, sino también en territorio húngaro. En el sector alemán, tomaron parte en la organización eclesiástica el arzobispado de Salzburgo y los obispados de Frisinga y Passau.

Los húngaros

Cuando por los años 895-896 tribus magiares, acaudilladas por el príncipe Arpad, pasaron los Cárpatos para ocupar la llanura del Danubio-Theiss y todo el valle de los Cárpatos, pareció repetirse lo acontecido con los hunos y ávaros: un pueblo de la estepa oriental europea irrumpía en la parte más vulnerable de Europa central. Los advenedizos procedían de la región entre el Volga y el Don, donde estaban sujetos a los casaros y antes habían estado bajo la dominación ugro-búlgara, desarrollando la forma peculiar del magiarismo. Pertenecientes a las tribus úgricas, la rama entonces meridional de la gran familia de pueblos ugro-fínicos, habían entablado con sus dominadores relaciones de sangre y, a par, de

74. A. SCHMAUS, *Zur Frage der Kultorientierung der Serben im Mittelalter:* «Südostforschungen» 15 (1956) 149-201.

formas de vida, hasta formar un pueblo de lengua ugro-fínica, pero de cultura búlgaro-turca. Bajo la presión de los petchenegos, se fueron lentamente desplazando hacia el oeste, hasta que hallaron nueva patria en el Danubio medio. Sin embargo, sólo con reservas puede hablarse de un asentamiento. Su nomadismo los impulsaba a hacer razzias por las tierras circundantes [75]. Sólo después de más de cincuenta años se puso freno, por dos lados, a sus hordas terroríficas. El creciente poderío del reino alemán, demostrado por Otón el Grande en la aniquiladora batalla de Lech (955), les cerró el occidente. Y en oriente, donde los húngaros dirigieron sus acometidas hacia Bizancio, el reino «ruso» modificó la situación, por cuanto cortó el vínculo que los magiares mantenían con su antigua patria, sobre todo con las tribus magiares emigradas hacia el este. Cuando además Esviatoslao de Kiev aniquiló en 969 el reino de los casaros, sustrajo a los húngaros el mercado casaro, al que habían llevado su botín. No les quedaba, pues, más opción que compartir la suerte de los pueblos de jinetes que les habían precedido y perecer, o hallar una forma de vida que les permitiera asimilarse a la civilización circundante sin perder su carácter nacional propio. Que esto último fuera su suerte, debiéronlo al arpada Geisa († 997) y a su gran hijo Waik-Esteban († 1038).

A la muerte de Arpad (907) el poder político se disgregó entre una multitud de príncipes. Geisa unió de nuevo el mando en una sola mano, extirpando, como antaño Atila, casi enteramente el clan de Arpad y juntó un considerable poder que sirvió luego a Esteban para acabar la obra de su padre, es decir, someter definitivamente Hungría del sur y Transilvania. Sobre la obra civil de Esteban, que unió orgánicamente el carácter magiar con elementos germanos, latinos y eslavos, no nos incumbe tratar aquí; sí, empero, del proceso de cristianización que ahora se inicia. Que Geisa la favoreciera y Waik-Esteban la impulsara sistemáticamente, era una necesidad, pues sólo así podían los señores húngaros librar a su pueblo del aislamiento. La oferta de misioneros vino de una y otra parte: de la búlgaro-griega y de la latina. Ya hacia el 950 se hizo bautizar el «Gyula» de Transilvania [76]; pero el territorio de Geisa

---

75. R. Lüttich, *Ungarnzuge in Europa im 10. Jh.* (Berlín 1910); G. Fasoli, *Le incursioni ungare in Europa nel secolo X* (Florencia 1945).

76. F. Dölger, *Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik* (Leipzig 1942); G. Mo-

y Esteban tenía su centro de gravedad en Panonia y estaba, por ende, orientado hacia el occidente latino. Por eso, Geisa y Waik-Esteban permitieron que caballeros, colonos y misioneros alemanes afluyeran al país [77]. El casamiento de Esteban con Gisela, hija de los duques de Baviera, tal vez ocasión inmediata de su bautismo [78], fortaleció todavía las relaciones con el oeste. Bajo Geisa, Piligrim, obispo de Passau († 991), se había interesado con especial fervor por la misión de Hungría y a su interés y fervor unió el plan de ganar para su obispado la autoridad metropolitana sobre Hungría y Moravia. Aunque forjó falsas cartas pontificias que presentaban a Passau como legítimo heredero del obispado romano de Lorch, junto al Enns, que falsamente se transformaba así en arzobispado, no logró Piligrim realizar sus segundas intenciones [79]. Esteban, que había hecho misión de su vida la cristianización de Hungría, deseaba naturalmente una provincia eclesiástica propia. Afortunadamente, halló plena inteligencia en el emperador Otón III y el papa Silvestre II. La decisión se tomó ya el año 1000 ó 1001: Esteban mismo fue distinguido por el papa y el emperador con dignidad real, Gran fue erigida metrópoli eclesiástica [80], el año 1000 le agregó Esteban una serie de obispados sufragáneos y ya hacia el 1006 puso a su lado el arzobispado de Kalocsa, destinado a la parte oriental de Hungría. Probablemente, a semejanza de Micislao de Polonia, donó también Esteban su país a San Pedro.

De este modo se anexionaron los magiares a la comunidad de pueblos cristianos de occidente. Esteban, venerado como santo desde las últimas décadas del siglo XI, llevó a cabo con toda energía la cristianización de Hungría. Sus leyes recomendaban la construcción de iglesias, la santificación del domingo y fiestas y obser-

---

RAVCSIK, *Die byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn:* SAB (1955) n.º 4; id., *The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary:* «The American Slavic and East European Review» 6 (1947) 134-151; E. v. IVÁNKA, *Griechische Kirche und griechisches Monchtum im mittelalterlichen Ungarn:* OrChrP 8 (1942) 183-194; B. FEHÉR, *Bulgarischhungarische Beziehungen in den 5.-11. Jahrhunderten* (Budapest 1921).

77. K. SCHÜNEMANN, *Die Deutschen in Ungarn bis zum 12. Jh.* (Berlín-Leipzig 1923).

78. Sobre la cuestión del bautismo de Esteban (con fuentes y bibl.) cf. M. UHLIRZ, JbbDG, *Otto III*, 503-510.

79. Sobre los documentos de Otón III, cf. M. UHLIRZ, JbbDG 471-477, núms. 11-12, bibl. sobre las falsificaciones; además, H. FICHTENAU, *Zu den Fälschungen Pilgrims von Passau:* Festgabe A. Hoffmann (Graz 1964) 8-100.

80. M. UHLIRZ, *Die Weihe des Aschericus zum Erzbischof ad Sobottin:* JbbDG, *Otto III*, 566-571.

vancia del ayuno, y regulaban los tribunales eclesiásticos. A decir verdad, se trataba aquí de una iniciativa que fue por lo pronto rechazada por amplios sectores del pueblo húngaro. La exasperación acumulada, dirigida contra la religión cristiana, contra los advenedizos extranjeros y la nueva forma de gobierno, se descargaría a la muerte de Esteban (1038) en terribles rebeliones. Como en 1031 murió el único hijo de Esteban, Emmerico, éste destinó por sucesor a Pedro Urséolo, hijo del desterrado dux de Venecia. Pronto tuvo que huir a Alemania al lado de Enrique III. Cierto que, tras victoriosa lucha con los rebeldes, Enrique lo llevó de nuevo al trono; pero el vasallaje feudal que Pedro tenía que tributar al rey alemán irritó hasta tal punto a los húngaros, que, el año 1046, no sólo arrojaron al rey y, finalmente, lo asesinaron cruelmente, sino que se enfurecieron en general contra todo lo que, desde Geisa y Esteban, se había construido. Este elemental estallido de furor afectó gravemente a la Iglesia; entre las víctimas se contó el obispo Gerardo, principal colaborador de Esteban [81]. Sin embargo, la obra de Esteban no fue en vano. Andrés I (1046-61), miembro de la rama descendiente del hermano de Geisa, que huyendo de Esteban se había refugiado en Kiev y allí vino a ser yerno de Jaroslav el Grande, logró la corona húngara y prosiguió la política de Esteban, prohibiendo hasta bajo pena de muerte la práctica de la religión pagana. Bela I (1061-63) sofocó tan radicalmente la última intentona de los reaccionarios paganos, que el peligro quedó conjurado para siempre. Bajo Ladislao el Santo (1077-95) y Colomán (1095-1116) floreció la iglesia húngara y, en el siglo XII, se unió al movimiento de reforma gregoriana.

El cuadro múltiple y confuso que ofrece la cristianización de los países del norte y del este, se hace claro apenas se atiende a las relaciones de estos pueblos entre sí. En buena parte, estas relaciones se debieron al comercio norte-sur, que no sólo unió a Escandinavia y los territorios del mar Báltico con el reino de los

---

81. *Vitae S. Gerardi ep. Chanadensis:* SS rer. Hung. II 461-506; sobre la fecha de la *Legenda maior* (ibid. 480-506), cf. E. PÁSZTOR: BIStIAM 73 (1962) 113-140. Tal vez sea Gerardo, veneciano y educador del hijo de Esteban Emmerico, el autor del *Libellus de institutione morum:* SS rer. Hung. II 611ss, una especie de espejo de príncipes. La literatura hagiográfica, que aparece hacia fines del siglo XI, está en relación con la disposición de Gregorio VII (h. 1083) de venerar los huesos de todos los que tomaron parte en la conversión de Panonia; cf. E. PÁSZTOR l. c. 113s.

casaros y con los países árabes y griegos, sino que se extendió también desde Bohemia (con Praga como mercado internacional), a Moravia, Polonia y Hungría. El auge económico que ello llevaba consigo, el establecimiento de relaciones personales que iban más allá del comercio y otras circunstancias permitieron a los pueblos salir de sus primitivos estadios culturales y dio a sus príncipes la posibilidad de buscar nuevos caminos. Importantes fueron también los vínculos de sangre. Príncipes escandinavos, expulsados de su patria, pudieron residir en Kiev, y, a la inversa, Wladimiro halló refugio en Suecia contra su hermano Jaropolk. Y si Esviatoslao de Kiev puso tropas a disposición de su cuñado Andrés a su vuelta a Hungría, obraba así movido de un sentimiento de parentesco que para los jóvenes pueblos de oriente era la cosa más natural del mundo y tenía muy a menudo efectos políticos.

Todas estas circunstancias favorecieron esencialmente el trabajo misional. Bruno de Querfurt marchó como mensajero de la fe a Hungría; luego, tras breve estancia en Kiev, visitó los petchenegos, estuvo luego en Polonia junto a Boleslao Chrobry, envió desde allí misioneros a Suecia y murió mártir en Prusia[82]. Su vida puede mostrar hasta qué punto era, en el fondo, el trabajo misional un todo. Dondequiera operaban los mensajeros de la fe y vinieran de las tierras que vinieran, trabajaban mano a mano, aun sin saberlo. De poco hubiera servido lo favorable de la situación de no haber sido aprovechada por el heroísmo de tantos heraldos de la fe y por la amplia visión política de los papas y de Otón III. Pasando las fronteras carolingias, se organizaba ahora el occidente cristiano en aquella múltiple comunidad de pueblos que determinaría su historia por venir.

---

82. H.G. VOIGT, *Bruno von Querfurt* (Stuttgart 1907); R. WENSKUS, *Studien zur historischpolitischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt* (Münster-Colonia 1956); H.D. KAHL, *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts:* «Zschr. für Ostforsch.» 4 (1955) 161-193, entiende la famosa exhortación de Bruno a la guerra, no como guerra contra paganos en el sentido de forzarlos a la conversión, sino como guerra contra cristianos apóstatas.

XXXII. EL PONTIFICADO Y EL IMPERIO DE 1002 A 1046

FUENTES: Cf., en p. 320, las indicaciones sobre la sección y sobre el § XXVII; sobre el pontificado e Italia cuentan las fuentes de la reforma gregoriana, en la p. 543, parte II, sección I sobre los decenios precedentes; cf. además L. SANTIFALLER, *Chronologisches Verzeichnis der Urkunden Papst Johannes XIX.*: Röm. Hist. Mitt. I (1956/57) 35-76; extensa bibl. de fuentes y estudios sobre papas particulares en L. SANTIFALLER, *Ottonisch-salisches Reichskirchensystem* (bibl. gen. II, 8*a*) 193-205.

Imperio y Alemania: Documentos imperiales y reales: MGDD III (Enrique II y Arduino), IV (Conrado II), V (Enrique III); J.F. BÖHMER, *Regesta imperii III* (Salier): *Konrad II.*, neu bearb. von H. APPELT - N. v. BISCHOFF (Graz 1951); para las regestas de Enrique II y Enrique III, cf. K. STUMPF-BRENTANO, *Die Reichskanzler vornehmlich des X., XI. und XII. Jh.*, II (Innsbruck 1879; Neudr. Aalen 1960) 151-208. Las fuentes narrativas para el tiempo de Enrique II, supra § XXVII; para los salios: WIPO, *Gesta Chuonradi II imperatoris*, ed. por H. BRESSLAU, *Wiponis opera:* MGSS rer. Germ. ([3]1915, Neudr. 1956); HERMANN VON REICHENAU, *Chronicon* (hasta 1054); ANSELMO DE ST. LAMBERTO, *Gesta episcoporum Leodiensium*, para el siglo XI: MGSS XIV 108-120 (hasta la muerte del obispo Wazo 1048).

BIBLIOGRAFÍA: Cf. p. 320, bibl. sobre la sección y los §§ XXVII-XXVIII. JbbDG: *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II.*, ed. por S. HIRSCH-H. PABST-H. BRESSLAU, 3 t. (Leipzig 1862/75); bajo Conrado II, ed. por H. BRESSLAU, 2 t. (Leipzig 1879/84); bajo Enrique III, ed. por E. STEINDORFF, 2 t. (Leipzig 1874/81); K. HAMPE-F. BAETHGEN, *Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer* (Heidelberg [10]1949); H.L. MIKOLETZKY, *Kaiser Heinrich II. und die Kirche* (Viena 1946); TH. H. GRAFF, *Beiträge zur deutschen Kirchenpolitik Heinrichs II.* (tesis mecanogr., Graz 1959); C. VIOLINI, *Arduino d'Ivrea, re d'Italia, e il dramma del suo secolo* (Turín 1942); TH. SCHIEFFER, *Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung der Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11 Jh.:* DA 8 (1951) 384-437; M.L. BULST-THIELE, *Kaiserin Agnes* (Berlín 1933); P. KEHR, *Vier Kapitel aus der Geschichte Kaiser Heinrichs III.:* AAB (1930) n.º 3; G. LADNER, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Abendmahlsstreit, Kirchenreform, Cluny und Heinrich III.:* VIÖG 2 (1936); G. TELLENBACH, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart 1936), part. 104-108 206-217; PH. FUNK, *Ps.-Isidor gegen Heinrichs III. Kirchenhoheit:* HJ 56 (1936) 305-330. J. GAY, *Les papes du XI^e siècle et la chrétienté* (París 1926); P. BREZZI, *Aspetti di vita politica e religiosa di Roma tra la fine del sec. X e la prima metà del sec. XI:* «Bolletino di Badia greca di Grottaferrata» 9 (1955) 115-126; C. VIOLANTE, *Aspetti di politica italiana di Enrico III prima della sua discesa in Italia:* RSIt 64

(1952) 157-176 293-314; A. MATHIS, *Il pontefice Benedetto IX:* CivCatt 66 (1915) 549-571; 67 (1916) 285-296 535-548; S. MESSINA, *Benedetto IX pontefice Romano* (Catania 1922); G.B. BORINO, *L'elezione e la deposizione di Gregorio VI:* ASRomana 39 (1916) 141-410; R.L. POOLE, *Benedict IX and Gregory VI:* «Proceedings Brit. Acad.» 8 (1917/18) 200-235; C. VIOLANTE, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica* I (Milán 1955) 43-84 (importante capítulo sobre la política italiana religiosa y profana de Enrique III); H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters III:* MIÖG 70 (1962) 60-83 (con bibl. completa sobre Sutri).

A la muerte de Otón III se inició en Roma y en el reino de Italia una situación semejante a la que dominara antes de los Otones: dominio de la nobleza en Roma y el reino de Italia en manos del margrave de Arduino de Ivrea. Tampoco en Alemania faltaron intentos de pasar el mando a otras manos; pero el último vástago de la dinastía sajona, el duque Enrique de Baviera, que se remontaba en línea directa de varón a Enrique I, logró imponerse y afianzar de nuevo el reino con el nombre de Enrique II (1002-24), volviendo a los sanos principios de gobierno de Otón I. Para él, la base y sostén de su trono no era Roma ni el imperio universal, sino la realeza sobre Alemania, sobre Italia y en lo futuro también sobre Borgoña; esta última no la tendría él sino su sucesor Conrado II (1033), pero su adquisición para el imperio alemán fue preparada por Enrique II gracias a un acuerdo sobre la herencia con su tío, el rey de Borgoña Rodolfo III, y por la posesión de la suprema soberanía feudal. Dado que el dominio de Italia, como lo mostraba la elevación de Arduino, era de una eficacia limitada, y el reino borgoñés suponía escaso aumento de poder (aunque sí la seguridad de los puertos de los Alpes), quedaba sólo como verdadera base, Alemania. Esa base precisamente organizó a fondo Enrique III, aprovechando sobre todo la cooperación de la Iglesia.

Ya antes (§ XXVII) se ha hablado de la Iglesia estatal otónica como apoyo esencial de la monarquía; pero hasta Enrique II no hubo sino atisbos para su formación. Él fue el primero que la desarrolló consecuentemente y la ligó a un sistema. Como ninguno de sus predecesores dinásticos, avocó él para sí la provisión de las sedes episcopales e impuso a los electores el candidato por él designado, por lo general sacado de la capilla palatina, de suerte que poco quedaba del libre asentimiento que constituía la esencia

de la *electio canonica.* Varias veces convocó concilios e intervino en cuestiones eclesiásticas. Las iglesias episcopales recibieron una buena carga adicional por el hospedaje que Enrique reclamaba en mayor medida que antes para sí y su corte en sus constantes viajes. Intervenciones más sensibles tenían que soportar los monasterios reales, pues aquí obraba el rey como patrono o dueño eclesiástico. Sin miramiento alguno a derechos electorales, se ponían y deponían abades, y sobre los bienes del monasterio disponía Enrique tan libremente como sobre los restantes bienes del reino. Abadías o partes de sus bienes los asignaba a otras iglesias, generalmente episcopales; todos los monasterios tenían que pagarle gabelas fijas, el *servitium regale,* y hasta se mandó a veces dotar a vasallos seculares con bienes monacales. El monarca era personalmente piadoso y en estas medidas no se movía puramente por interés material, sino también por auténtica voluntad de reforma. Ya de muy atrás se había iniciado en Lorena un movimiento de reforma, que había irradiado hasta el interior del reino. Arrastrado por él, Enrique II envió como abades a no pocos monasterios del reino, primero monjes bávaros del sur alemán, luego de Lorena, que representaban el espíritu de Gorze y Saint-Vannes. De la amistad que los Otones cultivaron con las grandes figuras monásticas de su tiempo, resultó bajo Enrique III una colaboración de primer orden en el espacio alemán. Naturalmente, esta actividad religiosa, a par que política estaba respaldada por la idea real teocrática de la primera edad media. Bajo Enrique II y, finalmente, bajo Enrique III alcanzó un grado que tendría repercusiones decisivas para la reforma de la Iglesia.

Absorbido por luchas interiores y exteriores, encargó Enrique II a Otón, duque de Carintia, que marchara a Italia e hiciera la guerra a Arduino de Ivrea. Sólo el fracaso de Otón le obligó a pasar él mismo los Alpes y proclamar la toma de posesión del reino de Italia por una solemne coronación en Pavía. Como Arduino se retiró sin luchar a un castillo, quedó insumiso; pero su pretensión tenía tan flaca base, que no representaba para Enrique peligro serio. Por entonces no hubo éste de pensar en una marcha a Roma ni en ceñir la corona imperial. Juan, hijo de Crescencio, que gobernaba la ciudad con el soberbio título de *Patricius,* hubo de recibir de mil amores esta provisional renuncia. Su dominación

estaba tan bien asegurada que, a la muerte de Otón III, pudo consentir la vuelta a Roma del papa Silvestre II y aguardar tranquilamente su muerte (1003). Los siguientes papas: Juan XVII (1003), Juan XVIII (1003-09), Sergio IV (1009-12), fueron naturalmente otra vez romanos natos. Para desenvolver una actividad importante, faltóles el tiempo y sin duda también la base que les había ofrecido la alianza con el imperio[83].

La restauración del dominio de la nobleza en Roma llevó forzosamente a la rivalidad entre las familias. De hecho, la familia condal de Tusculum que, por línea femenina, por las hermanas de Marozia, se remontaron al linaje de Teofilacto, logró arrancar el poder a los Crescencios. La ocasión fue la muerte, casi simultánea, del papa Sergio IV y del patricio Juan (12 y 18 de mayo de 1012). Los condes tusculanos hicieron seguidamente proclamar papa a su hermano Teofilacto, que tomó el nombre de Benedicto VIII, mientras el partido de los Crescencios elegía a un tal Gregorio[84]. Vencido en la lucha, Gregorio marchó a Alemania para ver a Enrique II, que le prometió una investigación, tan pronto como fuera a Roma; pero luego reconoció a Benedicto VIII. Supiera o no Gregorio esta decisión, lo cierto es que ya no sabemos más de él. El triunfo de los tusculanos fue completo; por espacio de décadas dominaron a Roma y el *Patrimonium* como una especie de principado hereditario, pero no fundaron su poder, como antaño Alberico, en la autoridad de un príncipe, sino en la del papa, que asumía cada vez un miembro de familia, para repartir luego entre los hermanos los más importantes cargos civiles. Como también tomaban parte en la administración otras familias de la nobleza no estallaron disturbios.

Los tusculanos fueron bastante prudentes para no oponerse en principio al imperio que se restableciera el año 962. Así, tras

83. Da que pensar una encíclica de Sergio IV: JAFFÉ 3972 (la considera espuria), PL 139, 1498, en que se invita a los caballeros a navegar a Siria sobre naves italianas, y vengar sangrientamente la destrucción de la iglesia del sepulcro de Jerusalén, perpetrada por el califa Hakim, y restaurar dicha iglesia. P. KEHR, *Ital. Pont.* VI 2 p. 322, n.º 1, y C. ERDMANN: QFIAB 23 (1931/32), tiene la carta por auténtica; A. GIEYSZTOR, *The Encyclica of Sergius IV*, «Mediaevalia et Humanistica» 5 (1948) 3-23, 6 (1950) 3-34, quiere demostrar que es una falsificación, hecha en 1096, es decir, un año después de proclamar Urbano II la cruzada, en el monasterio de Saint-Pierre de Moissac, cerca de Toulouse.

84. H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters*: MIÖG 59 (1961) 280-284.

previas negociaciones, pudo recibir Enrique II, el 14 de febrero de 1014 en la iglesia de San Pedro, la consagración y coronación imperial. Hasta qué punto se delimitaron entonces las competencias entre él y Benedicto VIII, no lo sabemos. Al papa hay que atribuir sin duda principalmente que no se renovara entonces el pacto imperial de Otón I; los derechos de señorío que en él se reconocían al emperador hubieron de resultarle molestos a Benedicto VIII. Mas, por otro lado, Enrique no renunció en Roma a ningún derecho. Así lo ponen de manifiesto las sesiones judiciales que celebró durante su breve estancia, y acaso no sea azar que el título de patricio usurpado por el crescencio Juan, no aparece ya oficialmente entre los tusculanos. Sin embargo, hasta el 1045 Enrique II, Conrado II y Enrique III dejaron las manos completamente libres a los tusculanos reinantes. El mismo derecho de asenso que Otón I había adquirido para las elecciones papales y que sus sucesores exageraron hasta la designación, no representó papel alguno en las ascensiones de Juan XIX y Benedicto IX, que caen en tiempo de Conrado II. El espíritu de una Roma de hecho independiente halló su expresión en la *Graphia aureae urbis Romae,* obra político-arqueológica, escrita hacia el 1030 por un erudito desconocido, laico seguramente y partidario de los tusculanos, que se propuso evocar la antigua gloria imperial romana «y pasar el gobierno de la ciudad de las manos del emperador a las de un vicario, patricio romano» (Schramm) [85].

Sin estorbarse mutuamente, Enrique II y Benedicto VIII persiguieron sus fines. Lo mismo en su viaje a Roma que posteriormente, Enrique II trató de apretar su autoridad sobre el reino de Italia. Como en Lombardía y en Italia central había favorecido principalmente al clero, estalló a su vuelta a Alemania una rebelión entre los príncipes seculares, que hizo salir a Arduino de su escondrijo y ponerse a la cabeza de los insurrectos. Pero Bonifacio de Canosa, en unión de obispos fieles al imperio, derrotó tan radicalmente a los rebeldes, que Arduino renunció para siempre a su reino fantástico (1014) e ingresó en el monasterio de Fruttuaria († 1015). Enrique disponía en Italia de poco poder; y quiso fortalecerlo proveyendo sistemáticamente sedes episcopales con alemanes, em-

85. P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* I 193-217, II 34-44 68-111 (edición de textos).

pezando por los territorios metropolitanos de Aquilea y Ravena.

Benedicto VIII, de quien no se sabe si procedía del estado clerical o laical, se ganó rápidamente prestigio e influencia por sus buenas dotes, siquiera su interés se dirigiera preferentemente a la política y a la administración. Quebrantada, con ayuda de sus hermanos, la resistencia inicial de los Crescencios y otras familias, pudo ordenarse hasta cierto punto la situación en el Patrimonio. Sin embargo, su mirada fue más allá del Patrimonio. En el mar Tirreno daban quehacer los muslimes. Pisa fue saqueada en 1004 y en 1011; en 1015, los moros españoles, al mando del emir Mogehid, conquistaron Cerdeña. Cuando, partiendo de allí, en 1016 destruyeron la ciudad costeña de Luni, intervino Benedicto VIII. Pisanos, genoveses y tropas papales se hicieron a la mar, vencieron a los moros en batalla naval y liberaron a Cerdeña. Gran atención prestó también el papa a las sublevaciones que estallaron, en 1009, en Bari y otros lugares contra la dominación bizantina. Obligados a huir el año 1011, los jefes de la rebelión Meles (Ismael) y su cuñado Dattus, hallaron el apoyo tanto de Benedicto, que puso a su disposición caballería normanda [86], como de los príncipes longobardos del sur de Italia, de forma que, en 1017, Meles pudo conquistar el norte de Apulia. Con la victoria de Katapán Basilio Boioannes, junto a Cannas (1018), se volvieron las tornas: los griegos penetraron hasta territorio longobardo y amenazaron a Roma. Meles y poco después Benedicto VIII en persona marcharon a Alemania a pedir ayuda a Enrique II. En el tiempo pascual de 1020 conferenciaron el papa y el emperador, en Bamberg, sobre las tareas comunes. En esta ocasión, recibió el papa de Enrique un pacto imperial que reproducía literalmente el Privilegio de Otón y añadía algunas donaciones más [87], así como la promesa de ir a Italia. Meles recibió el feudo de Apulia, pero murió en Bamberg, mientras su cuñado, que se quedó en Italia, fue hecho prisionero y muerto por los griegos.

En otoño de 1021 se puso finalmente Enrique II en marcha hacia Italia, y al año siguiente marchó directamente, en tres columnas de ejército, hacia el sur. Cierto que logró tomar a Troia,

---

86. Cf. E. JORANSON, *The Inception of the Career of the Normans in Italy* «Speculum» 23 (1948) 353-396.

87. MGDD III, *Dipl. Heinrichs II.*, 427 = MGConst. I 65, n.º 33.

fortaleza limítrofe griega (que se volvió a perder pronto), hizo prisionero a Pandulfo de Capua, que se había pasado a los griegos, y ligó de nuevo al imperio a Waimaro de Salerno; pero, en parangón con el despliegue de fuerzas, el resultado era bien escaso. El papa hubo de contentarse con que se hubiera por lo menos contenido el avance de los griegos. De mayor importancia fue el concilio de reforma que, antes de la campaña, celebraron papa y emperador en Pavía (marzo de 1022). Ya los Otones se habían esforzado por defender contra enajenaciones los bienes eclesiásticos y monasteriales (cf. § XXVIII), y sobre ello volvió Enrique II en 1014 en el concilio de Ravena habido juntamente con Benedicto, mandando a las iglesias que establecieran inventarios. Un sínodo romano, habido inmediatamente después de la coronación, cuyos decretos no conocemos, pudo haber tratado cuestiones análogas. Pero en Pavía, en 1022, se tomaron, a instancias especialmente del papa, medidas más radicales. Se insistió rigurosamente en el antiguo deber del celibato, echado en gran parte en olvido, y se ordenó que los hijos de clérigos no libres permanecieran en el estado del padre. No se trataba aquí de reforma interna de la Iglesia, sino de la conservación de sus bienes, que por el matrimonio de los clérigos pasaban con harta facilidad a los hijos; pero, una vez dados los decretos, adquirían tanta mayor fuerza cuanto se fortalecía el deseo de reforma interna. Ni al papa ni al emperador le fue concedido hacer mucho más: en abril de 1024 moría Benedicto VIII, tres meses después Enrique II. El buen recuerdo que se guardó en Alemania al emperador, a pesar de censuras aisladas (por ej., su alianza dirigida contra Polonia con los liuticios paganos), se convirtió en culto gracias a la celosa cooperación de la iglesia episcopal de Bamberg, fundada por él y guardiana de su sepulcro. Ello llevó a su canonización por Eugenio III el año 1146. Aunque esta exaltación descansaba menos en una tradición histórica que en una idealización legendaria, fue por lo menos tributada a un hombre que tomó en serio el ideal de monarca cristiano de su tiempo [88].

A Benedicto VIII siguió el tusculano Juan XIX (1024-32); a Enrique II, que murió sin hijos, Conrado II (1024-39), fundador

88. R. KLAUSER, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bamberg* (Bamberg 1957); P. PFAFF, *Kaiser Heinrich II. Sein Nachleben und sein Kult in Basel* (Basilea-Stuttgart 1963).

de la dinastía sálica. De Juan XIX hay poco que contar. Salido del estado laical y hecho papa para mantener el poder de su familia, no sintió evidentemente con fuerza íntima su alto cargo. Conrado II, en cambio, se mostró a la altura de la función que se le confiara. Ahora produciría sus verdaderos frutos la obra constructiva de Enrique II. Ya en 1027, en presencia de los reyes Canuto de Dinamarca-Inglaterra y Rodolfo de Borgoña, recibió Conrado en Roma la corona imperial, que adquirió mayor peso por la anexión del reino de Borgoña (1033) y por el refuerzo de la autoridad imperial en Italia. Mientras en el sur de Italia se contentó el emperador con el vasallaje de los príncipes longobardos y sólo forzado por la necesidad le quitó en una segunda expedición a Italia al levantisco Pandulfo el señorío de Capua y lo entregó a Waimaro de Salerno, en Lombardía y Toscana actuó con mayor energía, pero no favoreció tan preferentemente al clero como lo hiciera Enrique II, sino también a los príncipes seculares e incluso, el año 1037, a los vasallos inferiores, a los llamados *valvassores*, lo cual le puso en conflicto con obispos lombardos, especialmente con Ariberto, arzobispo de Milán. Siguiendo relatos de fuentes desfavorables del siglo XI, se suele presentar a Conrado II como político ambicioso, de mentalidad puramente laica, sin sentido para las funciones o misión espiritual de la Iglesia. Esta imagen necesita sin duda de retoques. Aunque menos piadoso que Enrique II, el primer salio continuó en lo esencial la línea de política eclesiástica de su antecesor, fomentando por una parte el movimiento lorenés de reforma monástica, y prosiguiendo, por otra, la organización de una iglesia estatal alemana. Su empeño de poner lo más posible a la Iglesia al servicio del imperio lo llevó (como ya antes a Enrique II) a exigir un tributo financiero en la provisión de sedes episcopales ricas. No se trataba aquí de compraventa de las iglesias en cuestión, ni, por tanto, de simonía propiamente dicha, sino del intento, jurídicamente posible dentro del marco del feudalismo, de ligar la investidura con un *servitium regale* que con ella debía pagarse. Cierto que, cuanto el movimiento de reforma afinaba más la conciencia religiosa, tanto más sensiblemente reaccionaba contra esta práctica, de suerte que pronto fue clasificado Conrado II entre los simoníacos. El cambio de criterios de valor que aquí aparece es expresión de un viraje pro-

fundo: el occidente se disponía a entrar en una nueva fase de su evolución. Los movimientos de reforma de la Iglesia representaban una de las más importantes fuerzas propulsoras. Si quería mantener su posición hegemónica, con ellas tenía que estar en contacto vivo el monarca alemán. Sin duda a Conrado II le faltó para ello el buen atisbo; pero no a su joven hijo y sucesor Enrique III. Tomando la reforma por su cuenta, desencadenaría un movimiento de graves consecuencias.

Pocos soberanos de la primera edad media estuvieron tan penetrados de la sublimidad de la realeza sacerdotal y de los graves deberes que entraña, como Enrique III (1039-56). Así lo puso ya de manifiesto su esfuerzo por lograr una paz general que cae en los primeros años de su reinado. Mientras la iglesia de Francia, en lugar de la monarquía, entonces aún muy débil, combatía la guerra entre señores y desarrollaba la idea de la paz de Dios, Enrique III hacía suya con entera consecuencia el postulado religioso de paz. Guiado por la recta idea de que la justicia ha de ir de la mano con la *misericordia* y la gracia, si ha de reinar auténtica paz cristiana, no se contentó con publicar un edicto de paz, sino que, en el sínodo de Constanza de 1043, desde el ambón o desde el altar de la catedral, proclamó que perdonaba a todos sus enemigos y exhortó a los presentes a que hicieran lo mismo. Una declaración semejante hizo en Tréveris, y su victoria sobre los rebeldes húngaros, capitaneados por el usurpador Aba (1044), victoria que devolvió por poco tiempo el poder a Pedro Urséolo, sucesor legítimo de Esteban, hizo Enrique que acabara, en el mismo campo de batalla de Menfö, con una fiesta conmovedora de acción de gracias, penitencia y perdón general. Todo esto nada tenía que ver con debilidad. Los príncipes seculares hubieron de percatarse de la voluntad de un soberano preocupado del constante aumento de la autoridad real. Y si Enrique no aprobó la deposición ordenada por su padre y canónicamente discutible de Ariberto, arzobispo de Milán, e hizo las paces con éste, se presentó, en cambio, ante los obispos con toda la autoridad del monarca sacerdote, y hasta los investía no sólo con el báculo, sino también con el anillo, símbolo del espiritual desposorio del obispo con su Iglesia. Su política monástica siguió derrotero propio. Mientras Enrique II solía someter las abadías a los obispos, Enrique III correspondió a la as-

piración de la libertad monástica, en cuanto que desprendió una serie de monasterios de la autoridad de los patronos de iglesias, obispos o nobles, y los tomó inmediatamente bajo su protección. Naturalmente, esta protección significaba también señorío; pero era el señorío de la suprema autoridad política y religiosa, que aseguraría a los monasterios la libertad. Pues para el hombre medieval libertad significaba a par sumisión, servicio (a la postre prestado a Dios), de suerte que Enrique III pudo llamar libertad la sumisión de las abadías a su obediencia [89]. Por mucho que esta protección apuntara a abrir nuevas fuentes financieras a la autoridad real, su fin propio y más esencial era para Enrique III el mantenimiento y fomento de la disciplina monástica. No en balde tanto él como su segunda esposa, Inés de Poitou, que, como hija de Guillermo V de Aquitania, procedía de una casa estrechamente ligada con Cluny, estaban en vivo contacto con los dirigentes del movimiento monástico: cluniacenses, loreneses y eremitas del centro de Italia; el abad Hugo de Cluny sacó incluso de pila en 1051 al heredero del trono, el futuro Enrique IV. Que el rey estaba imbuido de las ideas de reforma de su tiempo, pruébalo el hecho de haber renunciado a los tributos que no pocos reyes o príncipes de su tiempo no tenían reparo alguno en cobrar de obispos y abades investidos, práctica que él tenía por simonía. Ciertos acontecimientos de Roma le dieron pronto ocasión de dar a sus estrictos modos de ver, formados en el espíritu de los reformadores, un alcance que rebasaría las fronteras del imperio.

A Juan XIX siguió su sobrino Teofilacto con el nombre de Benedicto IX (1032-45). Aunque las noticias sobre su edad no canónica, que se supone era de once años al tomar posesión de su cargo, lo mismo que sobre su conducta viciosa, pueden ser por lo menos fuertemente exageradas, Benedicto no representó ciertamente el pontificado tal como lo esperaba una cristiandad que pasaba por momentos de inquietud. Pero lo que le hizo caer no fue tanto su incapacidad espiritual cuanto los movimientos que en Roma se produjeron, dirigidos contra el dominio de los Tusculanos. En

89. Sobre la idea de libertad de Enrique III, cf. G. LADNER, *Theologie und Politik* 63-70; sobre la idea de libertad medieval como tal G. TELLENBACH, *Libertas* (ibid.) 2-33 48-76 (passim); contra un concepto específicamente medieval de libertad se dirige en polémica no del todo lograda H. GRUNDMANN, *Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter:* HZ 183 (1957) 23-53.

septiembre de 1044, una algarada obligó a huir al papa. Sustituyóle el obispo de Sabina, Silvestre III, que estaba apoyado por una línea lateral de los Crescencios. Tras unos meses logró expulsarlo de nuevo Benedicto, pero la situación dentro de Roma se le hizo tan peligrosa, que se mostró dispuesto a abdicar, si se le compensaba el dinero que había gastado para financiar su propia elección. Lo que siguió está desgraciadamente envuelto en oscuridad. Probablemente, con un estrecho círculo de hombres amigos, evidentemente honorables —entre ellos su padrino de bautismo, el piadoso arcipreste Gratianus de S. Giovanni a Porta Latina— trató Benedicto sobre el arreglo financiero, y recibió, antes o después de su dimisión, el dinero contante y sonante de manos del judeocristiano Baruc, que después de su conversión se llamó Benedicto [90]. Luego fue proclamado papa Juan Graciano con el nombre de Gregorio VI (1045-46). No halló contradicción en los sectores reformistas, a juzgar por la conducta de Pedro Damiano, prior de Fonte Avellana, sino más bien adhesión entusiasta que, a la verdad, se enfrió y hasta tomó signo contrario en el mismo Pedro Damiano, apenas se divulgó la noticia de la transacción financiera.

También Enrique III reconoció por de pronto a Gregorio VI. Cuando en otoño de 1046 pasó los Alpes, acaso no tenía más intento que viajar por el reino de Italia pacificado y recibir en Roma la consagración imperial. Supiera antes del viaje o durante éste los pormenores de la elevación de Gregorio, ellos hicieron madurar la resolución de intervenir radicalmente. Ya el sínodo de Pavía habido en otoño bajo su presidencia, hubo de preparar los acontecimientos venideros por una prohibición general de la simonía [91]. Seguidamente se encontró Enrique con Gregorio VI en Piacenza, aunque ignoramos lo que allí se negociara. En todo caso, el 20 de diciembre se juntó en Sutri, cerca de Roma, un sínodo para juzgar a los tres papas, a pesar de que Benedicto IX y Silvestre III habían dimitido de muy atrás. En Sutri fueron depuestos Silvestre III y Gregorio VI y, tres días después, en un concilio romano, Benedic-

---

90. Sobre el parentesco de Baruch-Benedicto con Gregorio VI y Gregorio VII, cf. G.B. PICOTTI: AstIt 100 (1942) 2-44 (con bibl.); id., ADRomana 69 (1946) 117-130, con contradicción aneja de R. Morghen; HALLER II 573s 578-580; G. MARCHETTI-LONGHI: StudGreg II 287-333, buena síntesis crítica en P.E. SCHRAMM: GGA 207 (1953) 67-70.

91. Cf. G. TELLENBACH, *Libertas* 210-212.

to IX. A propuesta de Enrique se eligió luego a Suitgero, obispo de Bamberg. Consagrado en la navidad de 1046 con el nombre de Clemente II, el nuevo papa ungió y coronó emperadores a Enrique III y su esposa.

Estos hechos han dado quehacer hasta hoy a los investigadores. Tema capital de discusión es la deposición de Gregorio VI. Que Gregorio o sus amigos soltaran dinero, pudiera darse por cierto (a pesar de Fliche) [92] y las atendibles razones que se alegan para excluir una compraventa o manejos simoníacos por el estilo (Borino, Poole) no resuelven el problema. Por mucho que personalmente descarguen a Gregorio VI, tanto menos ponen en entredicho a sus jueces. El horror a la simonía había crecido por entonces de tal modo que, en la provisión de una iglesia, todo influjo de dinero — lo hemos hecho notar en Conrado II — era interpretado simoníacamente. De hecho, todos, aun los relatos casi contemporáneos de las fuentes, admitían en Gregorio VI la existencia de simonía. Cuando se levantaban voces de crítica, se referían a la incompetencia de Enrique III para deponer al papa (así el desconocido autor, probablemente francés, del escrito *De ordinando pontifice)*, o se urgía la inmunidad judicial del papa (así el obispo Wazon de Lieja) [93]. Acaso el mismo Gregorio VI se confesó culpable y renunció a su dignidad; pero, en este caso, la renuncia no se habría logrado sin presión y se habría distinguido, por tanto, poco de una deposición.

¿Qué fin pudo perseguir con la deposición su verdadero autor Enrique III? Exponer por menor las distintas interpretaciones no siempre libres de parcialidad, tiene poco sentido [94]; bien será, sin embargo, atender de antemano a la implicación de fines religiosos y políticos, sin la cual resulta incomprensible la intervención que nos ocupa, típicamente teocrática. Al emperador le interesaba — so-

---

92. A. FLICHE, *La réforme grégorienne* I (Lovaina-París 1924) 107s; refutación de su tesis por D. FREYTMANS: «Revue belge de phil. et hist.» 11 (1932) 130-137; a pesar de importantes atenuaciones, también AMANN en FLICHE-MARTIN VII 92-95 está influido por la imagen muy desfavorable que Fliche l. c. 104-113 traza de Enrique III.

93. *De ordinando pontifice:* MGLiblit I 8-14; sobre Wazon cf. *Gesta episcoporum Leodiensium* II 65; MGSS VII 228s; sobre ambos autores, cf. también infra, § XLI.

94. Así sobre todo FLICHE, *Réforme,* y BORINO, a quien con buenas razones critica C. VIOLANTE, *La pataria* (bibl. sobre el §); sobre el problema de Sutri como tal son aún valiosas, junto al trabajo de Zimmermann citado en la bibl., las observaciones críticas de G. TELLENBACH, *Libertas* 212-217.

bre ello no puede caber duda — la reforma de la Iglesia romana, quicio espiritual de la cristiandad; pero, monarca casi sacerdotal, no sólo quería proteger un movimiento de reforma que de Roma irradiara a toda la cristiandad, sino también, en lo posible, orientarlo y dirigirlo. Condición era que el pontificado se liberara del dominio de la nobleza romana. De ahí que Enrique volviera al antiguo derecho, fundado por Otón I, de tomar parte en la elección del papa. Cierto que a partir de 1046 acostumbraba negociar con enviados romanos acerca del eventual sucesor de Pedro; pero él era quien expresaba la designación, con lo que fijaba la posterior elección por el clero y pueblo de Roma. Para anclar jurídicamente esta práctica caída en desuso desde Otón III, en 1046 se hizo conceder por los romanos el patriciado, que por lo menos de hecho (a veces llevando el título de patricio) habían ejercido los anteriores señores de Roma[95]. La segunda innovación consistía en que el emperador no designara ya a ningún ciudadano romano, ni siquiera a un italiano para papa; aquí volvía, pues, a la política de Otón III, pero exagerándola al no designar más que a obispos alemanes. Con ello, sin embargo, no se pensaba incorporar el papado a la Iglesia estatal germánica (hipótesis de P. Kehr)[96]. Enrique III reconocía de todo en todo la señera posición primacial del papa una vez proclamado y no se inmiscuía en el ejercicio del cargo; pero el origen alemán de los nuevos obispos de Roma no sólo había de asegurar mejor la reforma, sino que ligaría lo más estrechamente posible el pontificado al imperio. El emperador hubo de esperar, a par, de los papas alemanes un apoyo a su política en el reino de Italia, siquiera este punto de vista, dada la paz entonces reinante, no fuera el más aparente en el año 1046.

La iniciativa de reforma por parte de Enrique III ha sido a veces juzgada duramente. Historiadores de la Iglesia han hablado de un atentado tiránico contra la libertad de la Iglesia; historiadores profanos, de la imperdonable cortedad de vista de Enrique al desencadenar una reforma de la Iglesia, que pronto habría inferido graves menoscabos a la autoridad civil. Para hacer ver

---

95. Sobre el patriciado de Enrique III, cf. P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* I 229-238.

96. Tesis de P. KEHR, *Vier Kapitel* (bibl. sobre el §); cf. la crítica de TELLENBACH, *Libertas* 206-210.

los presupuestos anhistóricos en que estriban tales veredictos, basta citar un testigo contemporáneo. Como modesto clérigo romano, apenas atendido de nadie, siguió los acontecimientos de Sutri y Roma, y acompañó luego a Colonia al depuesto papa Gregorio VI, a quien Enrique III, por razones de seguridad, envió al destierro. Era Hildebrando, que más tarde subiría a la silla de Pedro con el nombre de Gregorio VII y emprendería la lucha entre el sacerdocio y el imperio *(sacerdotium et imperium)*[97]. De un adversario tan decidido, por principio, de la monarquía teocrática, que hubo además de sufrir con Gregorio VI el dolor del destierro, habría propiamente que esperar una repulsa apasionada de Enrique III. En realidad, guardó de por vida un buen recuerdo del emperador, y en esto estaba de acuerdo con casi todos los principales reformadores de su generación. Ello quiere decir que la iniciativa reformista de Enrique III hubo de ser vista por estos sectores como una acción favorable a la Iglesia, y la teocracia de Enrique, no obstante voces esporádicas de crítica, hubo de corresponder hasta punto tal a las ideas de su tiempo, que no dejaba prever la futura y radical evolución que vino a favorecer su muerte muy prematura, además de otras circunstancias adversas. En Normandía e Inglaterra pudo Guillermo el Conquistador gobernar teocráticamente, como antaño Enrique III, aun durante la lucha de las investiduras, sin conflicto con Gregorio VII; prueba de lo lentamente que se fue realizando la revolución espiritual iniciada en la segunda mitad del siglo.

97. Cf. G.B. Borino, *Invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii* StudGreg I (1947) 3-46.

Sección octava

CONSTITUCIÓN ECLESIÁSTICA, CULTO, CURA DE ALMAS Y PIEDAD DESDE EL SIGLO VIII HASTA LA REFORMA GREGORIANA

Por Friedrich Kempf, S.I. (§ XXXIII-XXXV)
Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma

Por Josef Andreas Jungmann, S.I. (§ XXXVI-XXXVIII)
Profesor de la Universidad de Innsbruck

XXXIII. IGLESIAS DEL CAMPO Y DE LA CIUDAD, ORGANIZACIÓN DE LOS OBISPADOS

FUENTES: Para la época carolingia MGLL, sect. II: *Capitularia regum Francorum,* 2 t. (1883/97); sect. III: *Concilia,* 2 t. llega hasta 843 (1893/1908); desde 844 MANSI, XIV 799-XIX 620; sobre los concilios de Alemania y el reino de Italia 922-1059, cf. el catálogo de fuentes de M. BOYE: NA 48 (1930) 45-96; fundamental es CH. DE CLERCQ, *La Législation religieuse franque,* 2 t. (Lovaina 1936, Amberes 1958). Colecciones canónicas: *Benedictus Levita:* MGLL, sect. I, t. II, 2; PL 97, 698-912; P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig 1863); sobre Reginón de Prüm y Burcardo de Worms, cf. infra § XL; las obras sobre las fuentes del derecho canónico, en bibl. gen. I, 4.

BIBLIOGRAFÍA: Aun para los dos §§ siguientes, hay que tener siempre en cuenta los manuales citados en la Bibl. gen. tanto de hist. gen. del derecho canónico; por motivos prácticos, se cita generalmente a Feine; es buena la exposición de A. DUMAS: *Fliche-Martin* VII 177-316; para el derecho sinodal franco-alemán, cf., en el § XXVII, la obra fundamental de H. BARION y el estudio de M. BOYE (bibl. para Alemania).

Bienes de la Iglesia e iglesias patronales: J. BALON, *Jus medii aevi, I: La structure et la gestion du domaine de l'église au moyen-âge dans l'Europe des Francs,* 2 t. (Namur ²1963); E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* 6 t. (París-Lille 1910/43); A. DUMAS, *La notion de la propriété ecclésiastique du IX^e^ au XI^e^ siècle:* RHEF 26 (1940) 14-34. A pesar de ciertas parcialidades, siguen siendo fundamentales para la institución de la Iglesia propia los trabajos de U. STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des ma-german. Kirchenrechts* (Berlín 1895); id., *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf Alexander III.,* t. I (Berlín 1895); id., *Eigenkirche und Eigenklöster:* RE 23 (1913) 363-377; id., ZSavRGkan 57 (1937) 1-85 (cap. escogidos sobre historia); síguele, aunque en forma más matizada, FEINE RG § 18; cf. también § 19 I-II, § 20; F. FOURNIER, *Le droit de propriété, exercé par les laïques sur les biens de l'église dans le haut moyen-âge* (Lille 1943); sobre la Iglesia propia en países particulares, cf. FEINE RG § 18 (con bibl.); muy importante es H.E. FEINE, *Studien zum langobardisch-italischen Eigenkirchenrecht* I-III: ZSavRGkan 61 (1941) 1-95, 62 (1942) 1-105, 63 (1943) 64-190.

Parroquias rurales: P. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV au XI siècle* (París 1900); ST. ZORELL, *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit:* AkathKR 82 (1902) 74-98; G. FORCHIELLI, *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese* (Roma 1931, reimpr. 1938); H.E. FEINE, *Die genossenschaftliche Gemeindekirche im germanischen Recht:* MIÖG 68 (1960) 171-196; H.F. SCHMID, *Gemeinschaftskirchen in Italien und Dalmatien:* ZSavRGkan 77 (1960) 1-61; más bibl., aun para los países particulares, en FEINE RG § 19 I, § 18 II, V.

Beneficios: L. THOMASSINUS, *Vetus et nova disciplina circa beneficia et beneficiarios* (París 1688); en lengua francesa (Lyón 1676-79); U. STUTZ, *Benefizialwesen* (cf. supra); id., *Lehen und Pfründe:* ZSavRGgerm 20 (1899) 213ss; concepción distinta en A. PÖSCHL, *Die Entstehung des geistlichen Benefiziums:* AkathKR 106 (1926) 3-121 363-471; cf. además H.E. FEINE, *Kirchleihe und kirchliches Benefizium nach italienischen Rechtsquellen des frühen Mittelalters:* HJ 72 (1953) 101-111; más bibl. en FEINE RG § 20 I.

Ingresos de las parroquias rurales: F. DE BERLENDIS, *De oblationibus ad altare communibus et particularibus* (Venecia 1743); U. STUTZ, *Stolgebühren:* RE 19 (1906) 67-75; G. SCHREIBER: ZSavRGkan 36 (1915) 414-483, 63 (1943) 191-299, 65 (1947) 31-171 (impuestos con ocasión de ordenaciones, de bendiciones y posición de Gregorio VII respecto de oblaciones de la misa, etcétera); también en: G. SCHREIBER, *Gemeinschaftsformen des Mittelalters,* art. IV-VI (Münster de Westfalia 1948); sobre el diezmo, cf. infra n.º 5; sobre derecho de regalías y espolios, cf. § siguiente.

Parroquias urbanas y cabildos: Cf. bibl. sobre § XXXIX; PH. SCHNEIDER, *Die bischöflichen Domkapitel* (Maguncia 1885); E. MAYER, *Der Ursprung der Domkapitel:* ZSavRGkan 38 (1917) 1-33; cf. también infra n.º 8; J. SIEGWART, *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160.* Con una síntesis sobre la reforma alemana de los canónigos de los siglos X y XI (Friburgo de Suiza 1962); A. PÖSCHL, *Bischofsgut und mensa episcopalis,* 3 t. (Bonn 1908/12); K.H. SCHÄFER, *Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter* (Stuttgart 1903); más bibl. en FEINE RG § 19 II; sobre las prebendas urbanas, ibid. § 20 II.

Organización del obispado: J. LECLEF, *Chorévêque:* DDC III (1942) 686-695; TH. GOTTLOB, *Der abendländische Chorepiskopat* (Bonn 1928); cf. la recensión de F. GILLMANN: AkathKR 108 (1928) 712-723, de F. GESCHER: ZSavRGkan 50 (1930) 708-717; A. AMANIEU, *Archiprêtre:* DDC I (1935) 1004-1026; P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *Histoire du décanat rural de son commencement jusqu'au XIIIe siècle* (París 1932); J. FAURE, *L'archiprêtre des origines au droit décrétalien* (París 1911); J.B. SÄGMÜLLER, *Die Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende des Karolingerreiches* (Tubinga 1898); A. HAMILTON THOMPSON, *Diocesan Organisation in the Middle Ages: Archdeacons and Rural Deacans.* Raleigh Lecture on History 1949: «Proc. of the Brit. Acad.» 29; A. AMANIEU, *Archidiacre:* DDC I (1935) 948-1004; A. SCHRÖDER, *Die Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jh.* (Augsburgo 1890); FEINE RG § 19 III; § 21 I-IV (con buena bibl.).

Cuanto más se fundían en el occidente cristiano formas de vida germánicas y romanas, y en parte también célticas, en una cultura propia, que es la cultura de la primera edad media, con tanta mayor fuerza tenían que surgir también en la Iglesia nuevas instituciones, fundadas en concepciones jurídicas romano-germánicas, que aflojaban y hasta parcialmente deshacían o recubrían la estructura estrictamente jerárquica de la antigua constitución episcopal romanocristiana. Preparado ya en la época merovingia, este proceso se inició con plena fuerza desde el siglo VIII. Con ello comenzó un nuevo período de la historia de la Iglesia, marcada preferentemente por el derecho germánico, y duró aproximadamente hasta el fin de los emperadores salios. Cierto que ya en tiempo de la reforma gregoriana se dio una reacción fundada en los principios constitucionales romanos, pero fue menester aún serio trabajo hasta que en el derecho canónico en formación, es decir, desde el *Decretum Gratiani* concluso hacia 1140, pudo hallarse una

síntesis. Ésta dio preferencia al derecho romano, de forma que en lo sucesivo el influjo germánico retrocedió, aunque nunca pudo eliminarse del todo.

Las iglesias rurales

Las creaciones jurídicas de los pueblos romano-germánicos radicaban esencialmente en una forma de vida campesina y feudal distinta de la cultura ciudadana de la antigüedad. Ya en la antigüedad tardía, los distritos de poder territorial formados por la nobleza senatorial, habían iniciado un desenvolvimiento desfavorable a la ciudad. Las invasiones le imprimieron un fuerte impulso. Entre otras manifestaciones, surgieron por dondequiera en el campo nuevas iglesias. El hecho de que fueran construidas, dotadas y sostenidas por los señores de las tierras o por asociaciones varias, descargaba desde luego a los obispos de un deber que difícilmente hubieran podido cumplir con los medios a su disposición, pero les planteaba, a par, difíciles problemas. En efecto, al hacer valer los fundadores de aquellas iglesias derechos de propiedad sobre ellas, desarrollábase una nueva forma jurídica, contraria a la constitución eclesiástica romana: la institución de las *iglesias propias* o patronales. La institución no era de origen específicamente germánico. Más o menos desarrolladas, iglesias propias las había habido en el occidente (por ej., en las Galias) y en el oriente del imperio romano (en el territorio bizantino incluso con una evolución secular que desembocaba en el llamado derecho de los *ktitores)* y, finalmente, también en carácter propio, entre los eslavos[1]. En occidente, sin embargo, fueron indudablemente los pueblos germánicos el elemento propulsor. Dondequiera se establecieron, en España, en la Italia longobarda, en Inglaterra, en Escan-

1. El sistema de iglesias propias se deriva o del sacerdocio doméstico germánico (Stutz) o del dominio del suelo como tal (principal defensor A. Dopsch), o de ambos elementos. Feine RG § 18 sigue sosteniendo la tesis de Stutz, pero está a veces dispuesto a admitir una raíz indoeuropea; sobre ello cf. también R. Höslinger, *Die «altarische» Wurzel des Eigenkirchenrechts in ethnologischer Sicht:* ÖAKR 3 (1952) 267-273. La teoría del dominio del suelo expuesta por A. Dopsch en *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl d. Gr.* II (Viena [2]1924) 230-249, es defendida por muchos investigadores dentro y sobre todo fuera del espacio de lengua alemana. No merece discusión el intento de H. v. Schubert de ligar el sistema de Iglesia propia con el arrianismo de los ostrogodos.

dinavia, en Francia, se desarrollaron formas de iglesias propias, mientras en las capas de población románica se mantuvieron más firmemente los principios de la constitución eclesiástica romana [2]. En la España visigótica que, como se sabe, mantuvo en gran parte la continuidad del derecho romano, los obispos sostuvieron lucha constante, desde fines del siglo VI hasta la invasión árabe, contra los usos derivados de las iglesias propias. Y en Italia se afirmó desde luego a lo largo de toda la primera edad media la organización de iglesias bautismales sobre una base de romanismo tardío que salvaguardaba en buena parte los derechos episcopales; pero, a partir del siglo IX, penetraron también principios de derecho real (de cosas), acaso influidos por el sistema de las iglesias propias. En todo caso, el efecto más fuerte partió de las iglesias propias francas. En la época merovingia no faltaron resistencias de principio por parte de los obispos. Lo poco que así se alcanzó, se perdió en las situaciones caóticas que se hicieron permanentes desde 639. Al pasar del siglo VII al VIII e iniciarse en gran estilo la secularización de los bienes de la Iglesia, aun las iglesias bautismales que hasta entonces habían dependido del obispo pasaron a manos de laicos. A fin de prevenirse contra nuevas pérdidas, los obispos adoptaron también el sistema de iglesias propias para las pocas que les habían quedado. Y como los monasterios hicieron lo mismo y hasta trataban de aumentar todo lo posible el número de iglesias propias, pronto no hubo en el reino franco una iglesia sin su correspondiente señor secular o eclesiástico. Los esfuerzos más o menos afortunados de los carolingios, resumidos en la capitular de Ludovico Pío de 818-819 para lograr una forma jurídicamente tolerable y el reconocimiento de la iglesia propia tanto por parte del episcopado (no obstante las reiteradas protestas) como por parte de los papas Eugenio II y León IV, han sido ya descritos anteriormente en diversos lugares. Ahora nos interesa sólo considerar la institución jurídica en sí misma y sus repercusiones.

---

2. Precisamente los investigadores de los países latinos tienen por ello mucho que objetar contra la teoría de STUTZ; cf. bibl. en FEINE RG § 18, n.º 4 (Francia), 6 (Italia), 7 (España). Una buena visión de los problemas la ofrecen R. BIDAGOR, *La iglesia propria en España* (Roma 1933), y las extensas recensiones de WOHLHAUPTER: ZSavRGkan 55 (1935) 367-377, y de VINCKE: AkathKR 114 (1934) 308-318. Nuevo ataque contra Stutz, G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico-jurídico* (Madrid 1959).

La iglesia propia era una estructura configurada según el derecho de cosas. Que viniera a concentrarse en figura jurídica, debióse al altar de piedra firmemente unido con la tierra; pues el templo y su dotación, la casa parroquial y el cementerio, las tierras donadas con sus colonos a la iglesia, los ingresos por diezmos, oblaciones y derechos de estola, en una palabra, todo cuanto el altar reunía en torno a sí, estaba con él en relación de pertenencia, y era, como él mismo, propiedad del amo del suelo. Desde Carlomagno no se podía sustraer a la Iglesia toda esta masa de fortuna, que debía servir en primer término para ella y para su función. Mas como los productos sobrantes se asignaban al señor del terreno, la iglesia propia estaba expuesta al peligro de ser explotada. Para poder cumplir su función, necesitaba de un sacerdote, exactamente como el molino que el señor construía en su territorio (generalmente con obligación de molienda) necesitaba de un molinero. Este sacerdote no lo nombra el obispo, sino el patrono de la iglesia; si a mano venía, lo tomaba (como al molinero) de entre sus siervos o súbditos y, en todo caso, ponía condiciones que le aseguraban la mayor explotación posible y que a menudo humillaban al clérigo. Los derechos de iglesia propia podían ser traspasados a otras personas, ora en forma de comodato (según derecho beneficial o libelar), ora por vía de herencia, o por venta, donación, pignoración, etc. Aunque los bienes de la iglesia debían permanecer como un todo y en su totalidad pasaban a varios herederos, la avaricia hacía que el señor se reservara, por lo menos en parte, ingresos particularmente pingües, como diezmos y oblaciones, ora recibiéndolos él mismo, ora enajenando total o parcialmente el derecho a los mismos. Una vez que se entraba por esa pendiente, no había a la larga manera de detenerse: la institución de la iglesia propia vino a parar cada vez más, durante los siglos XI y XII, en un manojo suelto de derechos particulares. El proceso fue acelerado, y no poco, por el movimiento de reforma eclesiástica.

En varios aspectos, la iglesia propia contradecía a la constitución eclesiástica, tal como anteriormente se formara con ayuda del derecho romano. Cierto que ya anteriormente se había aflojado el poder del obispo para disponer de los bienes de la Iglesia en cuanto fueron asignadas fundaciones a iglesias particulares; pero las iglesias que habían venido a ser sujetos de sus propios bienes

estaban aún de todo en todo incorporadas en la constitución episcopal. Pues según el derecho romano la Iglesia representaba una institución de derecho público. Su gobierno casi monárquico lo asumía el obispo. Él ordenaba a sus auxiliares, sacerdotes, diáconos y clérigos, y los instituía con autoridad delegada en el servicio de la Iglesia. Obligado a su sustento, los dotaba con estipendios o con bienes de la Iglesia traspasados a modo de préstamo. Pareja forma de organización central tenía que resultar extraña a los pueblos germánicos, de otra mentalidad y en un grado aún más primitivo de civilización. Como no conocían la distinción romana básica entre *ius publicum* y *ius privatum* ni la forma romana del derecho de oficio o ministerio y construían el estado como sociedad más bien desde abajo que desde arriba, prevaleció en sus iglesias propias el derecho privado y de cosas. El señor de una iglesia propia tomaba a un clérigo a su servicio para impulsar una empresa económica. El sacerdocio era para él un medio para un fin, mientras en la antigua constitución romano-cristiana de la Iglesia la relación era inversa: los bienes concedidos a la Iglesia debían estar al servicio del ministerio sacerdotal.

Profundamente enraizada en la civilización de la primera edad media, la iglesia propia no pudo ya ser extirpada, sino sólo contenida en sus excesos. Las leyes de reforma de Carlomagno y su hijo resolvieron en cierto modo este problema [3]. Con el equilibrio allí conseguido entre los intereses de laicos y clérigos, el sistema franco de la iglesia propia entró por un camino que tendría que seguir, a pesar de constantes violaciones del derecho. Aun cuando la iglesia siguió perteneciendo al propietario, al obispo incumbía la inspección sobre su régimen o situación. Además, los sacerdotes de iglesias propias fueron expresamente sometidos a la jurisdicción episcopal. No sólo necesitaban del consenso del obispo para su nombramiento o deposición, sino que estaban obligados a la cuenta anual y a la asistencia a los sínodos y días de juicios. Más importante era aún mermar la dependencia de los clérigos respecto de los patronos de las iglesias propias. De ahí que se exigiera para

---

3. Particularmente importante es la capitular de Ludovico Pío de 819: MGCap I 276, cc. 6 9-12 29; cf. también ibid. 78, c. 54; 304, c. 5; MGCap II 35, c. 18; 39, c. 32; MGEp IV 203s; el informe de Hincmaro de Reims, *De ecclesiis et capellis*, en MIRBT, *Quellen* 126-128; sobre el concilio romano 826: MGConc II 576, c. 21.

los sacerdotes de una parte el estado de libertad, y el derecho consiguiente de no poder ser depuestos más que por sentencia judicial; de otra, el disfrute libre de censo de una extensión de tierras de la iglesia (generalmente 30 yugadas), de un complejo de edificios con jardín y de parte del diezmo y oblaciones. Como contrapartida tenían que desempeñar las funciones eclesiásticas, mientras los beneficios fuera de las mismas tenían que ser compensados por pago de censos, servicios especiales, etc.

Esta relación entre comodato y obligación de servicio venía en el fondo a parar al feudalismo franco que entretanto había nacido. Era, pues, obvio emplear para la instauración de los sacerdotes el comodato beneficial franco que se había hecho corriente. Por regla general, que no siempre vigió en Francia sobre todo en el siglo XI, el señor de la iglesia propia renunciaba a la encomienda de vasallaje, de suerte que el sacerdote, al no ser afectado por la caída del señor, adquiría derecho a un usufructo vitalicio. Objeto del comodato era en la primera edad media la iglesia propia con todos sus anejos, tocándole al clérigo de acuerdo con la capitular de Ludovico Pío el usufructo, libre de impuestos, de una parte de los bienes. De este modo, la iglesia propia franca contribuyó esencialmente a la formación del sistema beneficial eclesiástico, si bien el beneficio eclesiástico en sentido estricto salió en los siglos XI-XII de la ya mentada disgregación de la unidad de los bienes de la iglesia propia; pues entonces se restringió la relación de comodato a los bienes de prebenda, que se destinaba al sustento del clérigo [4]. En dominio franco al norte de los Alpes, la instauración se hacía oralmente, con la investidura de los símbolos eclesiásticos (libro, báculo, estola, cuerda de la campana y otros por el estilo). El sacerdote tenía que pagar por ello un don *(exenium)* o un censo. Discutido siguió siendo el derecho a las oblaciones, al diezmo eclesiástico y a los derechos de estola; sin embargo, a menudo se impuso aquí, sobre todo en Francia, el uso de una tripartición, que asignaba generalmente al dueño de la iglesia dos tercios. Si la iglesia quedaba vacante, el dueño gozaba del usufructo hasta ser de nuevo provista: derecho que pasó también a las iglesias mayores y aquí se llamó *ius regaliae*. A pesar de la resistencia

4. Así FEINE RG § 20 I, n.º 3; cf. allí también las otras teorías sobre el origen de los beneficios eclesiásticos.

de la clerecía, los señores lograron además asegurarse el *ius spolii*, es decir, el derecho de incautarse total o parcialmente de los bienes muebles dejados por el sacerdote de una iglesia propia.

También en Italia se desarrolló un sistema beneficial, aunque nacido de otras raíces más antiguas, mientras la forma franca penetró sólo muy lenta e incompletamente. Ya de muy atrás, obispos italianos habían dotado a clérigos dependientes suyos, sobre todo a los rectores de las grandes iglesias bautismales *(plebes baptismales)*, con bienes pertenecientes a una iglesia rural en las formas usuales de comodato, sin que con ello se atentara al principio fundamental de que la transmisión del oficio o cargo incumbe al obispo. Pero, en el siglo IX, prevaleció también en Italia el elemento de derecho de cosas. El nombramiento del *plebano* se hacía ahora por contrato de préstamo y arriendo, lo más a menudo en forma de pacto libelar, y hasta no raras veces iglesias ricamente dotadas fueron prestadas a laicos que, en ocasiones, tenían que poner por su cuenta a un clérigo. A diferencia de los sacerdotes francos de iglesias propias, los plebanos de iglesias ricas tenían que pagar un alto censo. El contrato, generalmente escrito, no sólo regulaba los asuntos económicos, sino que a menudo fijaba también los derechos y deberes del sacerdote en el desempeño de su cargo. A las autoridades eclesiásticas, obispo, arcediano y deán, les quedaban títulos a tributos, así como derecho de inspección y jurisdicción sobre los sacerdotes. Indudablemente, la tradición de la constitución romana de la Iglesia actuaba aquí más fuertemente que en el sistema beneficial franco.

La rentabilidad de la iglesia propia dependía en gran parte del diezmo, de las oblaciones y de los derechos de estola; de ahí que sus señores tuvieran empeño en lograr en lo posible para ella los derechos hasta entonces reservados a las iglesias bautismales: el derecho a la misa solemne dominical, a la sepultura, al bautismo, etc. También lo consiguieron poco a poco. De singular importancia fue el logro del *derecho del diezmo*[5]. La exigencia del

---

5. E. PERELS, *Die kirchlichen Zehnten im karolingischen Reich* (Berlín 1904); E. LESNE, *La dime des biens ecclésiastiques au IX et X siècle:* RHE 13 (1912) 477-503 659-673, 14 (1913) 97-112 489-510; E. WIDERA, *Der Kirchenzehnt in Deutschland zur Zeit der sächsischen Kaiser:* AkathKR 110 (1930) 33-110; E.O. KUUJO, *Das Zehntwesen in der Erzdiözese Hamburg-Bremen* (Helsinki 1949); C.E. BOYD, *Tithes and Parishes in Medieval Italy* (Nueva York 1952); más bibl. en FEINE RG § 19 I, n.º 3d.

diezmo, que aparece en el siglo V y es frecuentemente urgida por la Iglesia en lo sucesivo, alcanzó vigencia general en Francia por haber hecho de él ley los carolingios, primero Pipino, luego, definitivamente, Carlomagno en la capitular de Heristal de 779. Concebido como indemnización por la gran secularización de los bienes de la Iglesia, el diezmo aprovechó por de pronto sólo a las iglesias bautismales y a las erigidas en país fiscal. Pero ya en tiempo de Ludovico Pío se abrió también esta importante fuente de ingresos a las iglesias patronales, de suerte que el antiguo sistema de iglesias bautismales, ya muy atropellado, se fue disolviendo más y más. Y es así que los obispos tenían que delimitar ahora los nuevos territorios de diezmo. Así lo hicieron en las llamadas fijaciones de jurisdicción, es decir, en documentos que, en virtud de la jurisdicción episcopal, aseguraban a la iglesia en cuestión los derechos que le competían. Así surgieron, principalmente en Francia y con más vacilación en Alemania, muchas parroquias menores que comprendían pocos lugares y hasta una sola aldea, con derechos más o menos limitados. La *jurisdicción parroquial (feligresía)* se fundaba en el derecho parroquial, un privilegio que ligaba a los parroquianos a su iglesia para la recepción de los sacramentos, asistencia a la misa y los tributos (diezmo, oblaciones), a la manera como determinados grupos estaban obligados a servirse de determinado molino, horno u otra profesión o industria. Italia no siguió o siguió apenas la disolución del sistema de las iglesias bautismales. Las antiguas iglesias madre se mantuvieron con máxima tenacidad en el sur. Pero los obispos atendieron también la creciente población de Italia central y septentrional, generalmente por medio de nuevas iglesias bautismales, en que no raras veces se formó un clero de organización colegial y una autoridad propia, llamada *schola,* para la administración de los bienes comunes. Las iglesias propias que junto a ellas surgían pudieron adquirir muchos derechos parroquiales, pero por lo general hubieron de dejar la pila bautismal a las antiguas *plebes.*

Sólo ahora puede comprenderse hasta cierto modo la evolución que tomaron en la primera edad media las parroquias rurales. Hay que partir de las antiguas iglesias *bautismales* que, desde el siglo VI en España y las Galias, en el VIII en el centro y norte de Italia, por la división de territorios, se reunieron en un sistema

de grandes parroquias. En Italia, más tradicional, pervivieron, aunque no sin modificaciones, hasta la alta y baja edad media, mientras los pueblos germánicos mantuvieron desde luego en muchos casos la forma primera de las grandes parroquias, y hasta en los siglos XI y XII la llevaron incluso a Escandinavia; pero aflojaron más fuertemente que en Italia la vinculación con el obispo, que era esencial para las antiguas iglesias bautismales. Una forma aparte que llegaba, con excepción de Inglaterra, desde el sur longobardo hasta Escandinavia, variable en derecho y prácticas, la constituyeron las *iglesias corporativas* de asociaciones mayores o menores. Sin embargo, cuanto más poblaba el campo y era pastoralmente atendido, tanto menos bastaban las grandes iglesias. De ahí que, fuertemente favorecidos por los señores de iglesias propias, surgían distritos parroquiales menores, generalmente con derechos limitados, arrancados a las primitivas iglesias bautismales. El resultado fue una variedad ya no abarcable de un golpe de vista: Cada iglesia tenía su propia historia y representaba una estructura jurídica individual, sólo imperfectamente calificable ni aun por tipos.

Iglesias urbanas y cabildos

También las iglesias urbanas entraron en movimiento, pero tomaron otros derroteros. No sólo las catedrales episcopales, sino también otras iglesias mayores urbanas fueron de antiguo atendidas por varios clérigos, que, desde fines del siglo IV, empezaron esporádicamente a llevar vida común inspirada por los ideales monásticos. La idea de una comunidad de clérigos tomó forma fija por medio de Agustín; pero, dada la escasez de fuentes, no puede verificarse hasta qué punto continuó actuando. En las Galias las primeras vinculaciones o comunidades se remontan al siglo VI. Por entonces aparece en occidente el nombre de *clerici canonici* para designar los clérigos episcopales, y poco a poco pasó a los miembros de las nacientes comunidades de canónigos [6]. De la *vita ca-*

6. Originariamente fueron llamados canónigos todos los clérigos episcopales apuntados en la lista oficial (canon), por oposición a los sacerdotes de iglesias patronales que no entraban en ella. Posteriormente este nombre se puso también en relación con las prescripciones canónicas seguidas por los canónigos o con el *officium canonicum*, es decir, el rezo del coro a que estaban obligados.

nonica hablaremos luego (§ XXXIX); ahora nos ocuparemos solamente de la organización de los capítulos y cabildos y cabildos de canónigos. El nombre de *capitulum* o *capitularis* procede de que diariamente se leía un capítulo de la regla. El origen de los cabildos de canónigos de la primera edad media es discutido. Probablemente hay que admitir varias raíces, por ejemplo, las comunidades domésticas de los obispos o de altos clérigos, asociaciones sacerdotales presididas por el obispo para fines administrativos o litúrgicos y, sobre todo, los monasterios erigidos en la sede episcopal, que permitían al obispo tomar de ellos colaboradores idóneos y formar así poco a poco un cabildo catedralicio. En todo caso, ya en el siglo VIII hubo de formarse toda una serie de comunidades más o menos claramente determinadas en forma capitular. La gran legislación reformadora de Ludovico Pío de 816-817 creó finalmente claridad: cabildos y monasterios fueron claramente distinguidos, y para unos y otros se dieron reglas fijas [7].

El primer lugar lo ocupaban los *cabildos catedralicios* [8]. El pertenecer a la catedral episcopal, centro de todas las iglesias diocesanas, les procuraba un creciente influjo sobre el régimen de la diócesis, siquiera sólo desde el siglo XIII tuviera pleno efecto. Los cabildos catedralicios estuvieron por de pronto sujetos al arcediano, luego al preboste *(praepositus),* para las cuestiones de disciplina al deán que posteriormente asumiría prácticamente toda la dirección. Como en toda comunidad bien ordenada había funciones aparte para cargos especiales. De la liturgia y ritual se cuidaba el *primicerius* o *cantor,* el *scholasticus* dirigía la escuela catedralicia e inspeccionaba también frecuentemente todas las escuelas de la diócesis; al *custos* estaba confiado el tesoro de la iglesia; sin embargo, su oficio podía también encargarse al *thesaurarius* y al *sacrista;* el preboste, al que competía la administración, estaba ayudado por el *camerarius* y *cellerarius.* Paralelamente a los cabildos catedralicios se formaron en otras iglesias mayores tanto de la ciudad episcopal como de otras del obispado los *cabildos cole-*

7. Para la legislación monástica cf. *Corpus consuetudinum monasticarum,* ed. por KASSIUS HALLINGER I (Roma-Siegburg 1963): *Legislatio Aquisgranensis,* ed. J. SEMMLER, 423-582; cf. infra (fuentes) § XXXIX, la capitular para los canónigos.

8 A los trabajos citados supra se añaden muchos estudios sobre cabildos particulares; cf. FEINE RG § 19 II, 31 III, n.º 2; para sólo Alemania, A. WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter* (Leipzig-Berlín 1913) 143-152.

giados, pues de modo general florecía la convivencia colegial de los sacerdotes seculares (señaladamente en los siglos VIII-IX en la Lombardía) y hasta pasó al clero rural. Aun con todo su cuño monástico (mesa común, bienes comunes, rezo del coro), los cabildos colegiados tenían que desempeñar, a par, la cura de almas parroquial, que estaba en manos del preboste; posteriormente, éste solía hacerse representar por el *custos.* La liturgia la desempeñaban los canónigos por turno semanal *(hebdomadarii).* A veces la doble función de cura parroquial de almas y rezo del coro originó la construcción de iglesias dobles. Cuando los capítulos catedralicios estaban obligados a la cura de almas, se crearon parroquias catedralicias, a veces con iglesias propias. En determinadas regiones (sur y oeste de Alemania, Francia, aisladamente el norte de Italia), surgieron no pocos cabildos de canoniquesas *(canonissae, sanctimoniales),* incorporadas en cada caso a un cabildo de canónigos [9]. La proximidad de los cabildos colegiados al orden monástico tuvo por consecuencias que los monasterios podían transformarse en cabildos, y a la inversa.

En la ciudad los obispos mantuvieron mejor unidos que en el campo los bienes de la Iglesia, hasta que luego, en el siglo IX, se inició el proceso de disolución. Como la fuerte parte que se llevaban los señores seculares y a veces también el arbitrio o capricho de los obispos ponían en peligro el sustento de los canónigos, se llegó a la separación de la mesa episcopal *(mensa episcopalis)* y los bienes del cabildo; una tercera parte fue separada para las cargas que imponía el servicio del reino. Pero también la *mensa canonicorum* fue con el tiempo dividida entre el cabildo como tal (para los fines comunes), el preboste y los canónigos. Una nueva situación surgió por el hecho de que, desde el siglo X aproximadamente, muchos canónigos abandonaron la *vita communis,* y por ello recibían en su casa la parte de ingreso de los bienes comunes. Este derecho de gozar individualmente de los bienes del cabildo, administrados aún comúnmente, condujo al concepto de *canonicato (canonica, praebenda):* cada cabildo poseyó en adelante un número determinado de prebendas canonicales. Éstas fueron cada vez más

---

9. K H. SCHAFER, *Die Kanonissenstifter im Mittelalter* (Stuttgart 1907); id., RQ 24 (1910) 49ss; J. GAMPL, *Adelige Damenstifte* (Viena 1960); nuevos puntos de vista contra Schafer defiende J. SIEGWART, *Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften* (42-48).

frecuentemente concedidas no por el obispo, sino por el cabildo mismo (a veces con aprobación del obispo), siendo de notar que, a partir de mediados del siglo X, el candidato tenía que efectuar un pago *(xenium, venditio)*. De esta manera desembocaron también los cabildos en *beneficios*. No hubieran podido tomar este camino, de no haberse permitido a los canónigos la propiedad privida. Precisamente por este punto central había de comenzar en la segunda mitad del siglo XI el movimiento de reforma de los canónigos regulares.

Interés especial por los cabildos de canónigos tenía la nobleza. Aunque de suyo todo sacerdote de iglesias propias debía ser de condición libre, su posición social siguió siendo baja, de forma que dentro de la concepción feudal entonces prevalente era prácticamente imposible a un noble de nacimiento actuar como pastor de almas en iglesias inferiores. Entraba en un monasterio o en un cabildo. En qué medida estuviera representado en los cabildos durante la primera edad media el *elemento noble*, es punto que escapa a nuestro conocimiento; en todo caso, andando el tiempo, los canonicatos fueron puestos muy codiciados por la nobleza como salida para los hijos segundones, y hasta se inició esporádicamente la tendencia de no admitir a quien no fuera noble. De hecho desde fines de la edad media, junto a cabildos de estamentos comunes, los hubo de nobleza libre y, en número algo mayor, de nobleza mixta [10].

La organización de los obispados

Aunque los obispos no mandaban tan ilimitadamente como antes sobre iglesia y clero, y hasta respecto de los bienes que les tocaban, provenientes en no pequeña parte de iglesias y monasterios propios, tenían que servirse de la forma jurídica del préstamo y arriendo, conservaron no obstante en lo esencial su autoridad diocesana, siquiera, en el dominio franco, hubiera de lograr de

10. Fundamental es aún hoy A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter* (Stuttgart 1910); más bibl. en WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte* 111-118; L. SANTIFALLER, *Reichskirchensystem* 123-157 ofrece síntesis sobre las proporciones de estados de obispos y cabildos.

nuevo validez por obra de la reforma carolingia. Por los *capitula episcoporum*, que publicaron en el siglo IX Teodulfo de Orleáns, Haitón de Basilea, Hincmaro de Reims y otros, se logra una imagen muy clara de la actividad de un obispo franco [11]. En virtud de la *potestas ordinis*, administraba la ordenación y confirmación y, por pascua y pentecostés, el bautismo; preparaba los santos óleos, consagraba iglesias, altares y vasos sagrados. Como *magister ecclesiae*, le incumbía el cuidado de la instrucción de los clérigos, de predicar y extirpar la superstición y prácticas paganas. En posesión de la *potestas iurisdictionis*, determinaba los días de fiesta, encarecía la asistencia al culto divino, la observancia de los ayunos, el deber del diezmo y otros mandamientos de la Iglesia. Cuidaba además de los pobres, viudas, huérfanos y siervos, vigilaba la conducta de clérigos y laicos, ejercía funciones de juez eclesiástico, imponiendo en caso de necesidad penas que podían llegar hasta la excomunión, y, tratándose de faltas de clérigos en el ejercicio de su ministerio, hasta la suspensión y deposición, en cuyo caso se permitían la apelación al concilio o al rey.

El obispo hacía anualmente el viaje de visita y en ésta organizaba el *sínodo* (cf. infra § XXXVII). Además, reunía al clero — según la regla debía ser una o dos veces al año — en *concilios diocesanos* (institución atestiguada desde el siglo VI), en que participaban también laicos, particularmente vasallos y empleados episcopales [12]. Aunque en el sínodo podían ventilarse todas las cuestiones posibles de derecho, administración y procesos, predominaba sobre todo la legislación. En la época carolingia consistía generalmente en la adaptación de capitulares generales, emitidas por concilios del reino o provinciales, a las diócesis correspondientes.

Esta imagen de los derechos y deberes del obispo que nos ofrecen las fuentes carolingias siguió siendo también norma para la época siguiente. No significó en absoluto merma de la autoridad episcopal el que, desde la mitad del siglo IX, paralelamente al derecho punitivo de rey y condes, fuera también aquélla concebida

---

11. Sobre las ordenaciones de obispos particulares cf. los índices de A. WERMINGHOFF: NA 26 (1901) 665-670, 27 (1902) 576-590; cf. también E. SECKEL: NA 29 (1904) 287-294.

12. BENEDICTUS XIV, *De synodo diocesana libri VIII* (Roma 1748); *editio aucta libri XIII* (Roma 1756); cf. también supra bibl. H. BARION, *Ch. de Clercq*, y FEINE RG § 21 II.

como *bannus episcopalis*, es decir, como la facultad de mandar y prohibir bajo pena, de suerte que, como en derecho profano, se puede distinguir entre la facultad episcopal de ordenar (mandar), juzgar (hacer la paz) y administrar con imposición de penas. Entre éstas hay que tener en cuenta la pena más alta, la excomunión mayor, que en alemán recibió el significativo nombre de *Kirchenbann* (pena de la Iglesia). Como podía amenazarse con ella en todas las disposiciones, se salió del ámbito de la penitencia, del derecho disciplinar y penal, entró en claro paralelo con la proscripción germánica y, por esta extensión, corrió riesgo de hacerse demasiado jurídica y exterior.

Para el desempeño de sus múltiples funciones, aparte la colaboración de todo su clero, necesitaba el obispo de auxiliares especiales, no menos que de la división del obispado en distritos menores. Los *corepíscopos* sólo tuvieron importancia episódica. Éstos aparecen ya aisladamente antes del siglo VIII en occidente, sin que pueda demostrarse conexión con el corepiscopado oriental, que surge en el siglo IV y actúa en el campo *(khōra)*; su número creció en la época carolingia. Su actividad dependía de circunstancias. Podían ayudar al obispo en la administración de las órdenes, en el trabajo misional y en la administración; en las diócesis grandes podía incluso asignárseles un territorio jurisdiccional. Las rivalidades casi inevitables obligaron al episcopado franco occidental a eliminar enteramente la institución a mediados del siglo IX, mientras los obispos alemanes la dejaron subsistir hasta el X. Entre el clero episcopal, los más próximos al obispo eran naturalmente los clérigos que actuaban en la catedral, ante todo el arcediano *(archidiaconus)* y el arcipreste *(archipresbyter)*. Competente en causas disciplinares, en la administración de bienes y cuidado de los pobres, el arcediano (de más antigua ordenación), acompañaba también a su obispo en los viajes de visita; el arcipreste, empero, atendía la liturgia y cura de almas de la iglesia catedral y estaba, consiguientemente, más ligado a la ciudad.

Cuanto más se extendía la diócesis a consecuencia del aumento de la población y de la penetración de la Iglesia en el campo, tanto más apremiante se hacía la necesidad de dividir el territorio episcopal en distritos menores. Así se formó en los siglos VII-VIII el gran sistema de iglesias bautismales, cuya dirección era encomen-

dada por el obispo al arcipreste (rural). Pero tan pronto —ya se habló de ello— como aparecieron junto a las antiguas iglesias bautismales muchos distritos parroquiales menores, fue menester unirlos en una nueva unidad, y así nacieron los decanatos *(decaniae)* en conexión a menudo con los límites de las antiguas iglesias bautismales. Nombrado por el obispo o por el arcediano con colaboración del clero del decanato, el deán reunía a su clero para los llamados *capítulos de calendario*, donde se trataban cuestiones de pastoral y disciplina y singularmente temas de penitencia. Dondequiera se conservaron las antiguas iglesias bautismales, se desarrolló una forma más reciente de arciprestazgo rural, que se distinguía de la forma más antigua en que comprendía un número de parroquias menores, de derechos limitados. En la Inglaterra anglosajona faltó toda división en arciprestazgos o decanatos.

Sin embargo, sobre los decanatos se pusieron, con facultades judiciales y luego también administrativas, los distritos de los *arcedianados*, que limitarían sensiblemente la potestad jurisdiccional de los obispos. Cuanto más languidecía en el siglo IX el fervor reformista, tanto más opresora sentían los obispos la carga que su oficio les imponía no sólo por parte de la Iglesia, sino también del estado. Por eso, desde fines del siglo IX, pasaron a instalar arcedianos como jueces eclesiásticos en varios territorios bien delimitados, es decir, en distritos arcedianales expresamente creados. El proceso comenzó en el oeste, pero pasó lentamente al este, hasta que en el siglo XII alcanzó a Salzburgo y Sajonia, y en el XIII llegó a Polonia. En Inglaterra la nueva institución fue introducida por Guillermo el Conquistador. El número y extensión de los arcedianados fue muy vario: Colonia tenía 4; Tréveris, 5; Constanza, 10; Maguncia, finalmente, 22; Augsburgo, 8; Münster, en cambio, 34; Hildesheim, 40; Halberstadt, 38 (pues en los obispados sajones parroquias primitivas fueron elevadas a arcedianados). Pero podía también haber, como en Canterbury, un solo arcedianado. Varia era también la promoción o nombramiento de los arcedianos. En los obispados alemanes del oeste, por ej., el cargo estaba a menudo ligado a la prebostía catedralicia, al deán catedralicio y a las prebostías de los grandes cabildos.

Los arcedianos de orden más reciente ascendieron a considerable poder. Como el poder judicial implicaba importantes ingresos,

el oficio podía considerarse como privilegio lucrativo y, por tanto, como beneficio conferible o arrendable, y darse por investidura. De hecho, en el siglo XI, se convirtió en investidura. Una vez naturalizada, la colación del oficio y poder punitivo aseguraba al arcediano la posición independiente de un *iudex ordinarius*, que poseía poder penal propio, el poder arcedianal, y disponía de un cuerpo de empleados *(missi, officiales)*. En virtud del derecho de visita que le competía, se metió también paulatinamente en asuntos de administración, de forma que vino a convertirse en verdadero rival de la jurisdicción episcopal. Sólo a partir del siglo XIV pudieron los obispos mermar lentamente, con ayuda del derecho canónico, el poder de los arcedianos y finalmente quebrantarlo.

XXXIV. Las iglesias episcopales, abadías y pontificado en su relación con los órdenes civiles

BIBLIOGRAFÍA: Buen resumen en K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit* (Stuttgart 1936); L. SANTIFALLER, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems:* SAW 229, Abh. 1 ([2]1964), da además del resumen preciosas listas de privilegios de elección de las iglesias, de sus derechos de soberanía, etc.; A. PÖSCHL, *Die Regalien der mittelalterlichen Kirchen* (Graz 1928); J. FLACH, *La royauté et l'église en France du IX^e au XI^e siècle:* RHE 4 (1903) 432-447; K. VOIGT, *Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums* (Stuttgart 1917); H. GANAHL, *Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechtes im 10. und 11. Jh.* (Innsbruck-Viena-Munich 1935); más bibl. en los §§ de la sección VII.

Inmunidad, protección real, bailíos: Cf. los manuales de derecho y de historia constitucional en la bibl. gen. II, 6-7, así como las monografías: ibid. II, 8*a;* allí, sobre todo, TH. MAYER, *Fürsten und Staat.* E. MAGNIN, *Immunités ecclésiastiques:* DThC VII (1922) 1218-1262; M. KROELL, *L'immunité franque* (París 1910); E.E. STENGEL, *Diplomatik der deutschen Immunitätsprivilegien vom 9. bis zum Ende des 11. Jh.* (Innsbruck 1910); id., *Abandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte* (Colonia-Graz 1960) 30-34 (Immunität), 35-68 (Grundherrschaft und Immunität); J. FICKER, *Über das Eigentum des Reiches am Reichskirchengut:* SAW 72 (1872) 381-450; listas en SANTIFALLER, *Reichskirchensystem* 78-115; J. SEMMLER, *Traditio und Königsschutz:* ZSavRGkan 76 (1959) 1-33; A. WAAS, *Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit,* 2 t. (Berlín 1919-23); H. HIRSCH, *Die hohe Gerichtsbarkeit im deutschen Mittelalter* (Praga 1922);

E.F. OTTO, *Die Entwicklung der deutschen Kirchenvogtei im 10. Jh.* (Berlín 1933); F. SENN, *L'institution des avoueries ecclésiastiques* (París 1903); H. DUBLED: *Archives de l'église d'Alsace* 26 (1959) 1-88 (bailíos monacales en Alsacia).

Autoridad civil de los obispos: Falta un trabajo de conjunto; pero hay muchos estudios sobre diócesis particulares; cf., por ej., bibl. en FLICHE-MARTIN VII 220; para Alemania es aún indispensable A. WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche* § 26 y § 25; sobre la formación del concepto del episcopado como beneficio eclesiástico, cf. E. LESNE, *Évêché et abbaye. Les origines du bénéfice ecclésiastique:* RHEF 5 (1914) 15-20; A. PÖSCHL, *Bischofsgut und mensa,* bes. t. III; A. DUMAS: RHEF 26 (1940) 14-34.

Sobre la posición jurídica de los monasterios, cf. bibl. en FEINE RG § 18 III; además, A. DUMAS: FLICHE-MARTIN VII 293-316.

Elección e instauración de obispos y abades: G. WEISE, *Königtum und Bischofswahlen im fränkischen und deutschen Reich vor dem Investiturstreit* (Berlín 1912); P. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales dans l'église de France du IXe au XIIe siècle* (París 1891); E. LAEHNS, *Die Bischofswahlen in Deutschland 936-1056* (tesis, Greifswald 1909); P. SCHMID, *Des Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreites* (Stuttgart 1926); C. MAGNI, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medioevo,* 2 t. (Roma 1928/30); G. SCHWARZ, *Die Besetzung der italienischen Bistümer;* J. POLZIN, *Die Abtswahlen in den Reichsabteien 1024-1054* (tesis, Greifswald 1908); H. LÉVY-BRUHL, *Les élections abbatiales en France* (París 1913); sobre privilegios de elección por parte de monarcas alemanes, cf. H. CLAUS (tesis, Greifswald 1911) y las listas en SANTIFALLER, *Reichskirchensystem* 51-58. A SCHARNAGL, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und in der Literatur des Investiturstreites* (Stuttgart 1908).

Derechos de regalías y espolios: U. STUTZ, *Regalie:* RE XVI (1905) 536-544; E. LESNE, *Les origines du droit de régale:* «Nouv. rev. d'hist. de droit franç. et étr.» 45 (1921) 5-52; J. GAUDEMENT, *La collation par le roi de France des bénéfices vacants en régale des origines à la fin du XIVe siècle* (París 1935); E. FRIEDBERG, *Spolienrecht:* RE XVIII (1906) 861-686; F. PROCHNOV, *Das Spolienrecht und die Testierfähigkeit der Geistlichen im Abendland bis zum 13. Jh.* (Berlín 1919); sobre ambos derechos cf. también G. FORCHIELLI: Festschr. Joh. Heckel (Colonia-Graz 1959) 13-53; WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte* 57-59; bibl. en FEINE RG § 19 I, a-c.

Servitium regis: B. HEUSINGER, *Das servitium regis in der deutschen Kaiserzeit:* AUF 8 (1923) 26-159.

Pontificado y Estados de la Iglesia: Las obras de P. Brezzi, L. Duchesne, L. Halphen, en bibl. gen. II, 5, de W. Kölmel y Gerstenberg, en bibl. sobre § XXVII. Th. Hirschfeld, *Das Gerichtswesen der Stadt Rom vom 8. bis 12. Jh.:* AUF 4 (1912) 419-562; K. Jordan, *Das Eindringen des Lehenswesens in das Rechtsleben der ròmischen Kurie:* AUF 12 (1932) 13-110; id., *Die päpstliche Verwaltung im Zeitalter Gregors VII.:* StudGreg I (1947) 111-135; D.B. Zema, *Economic Reorganisation of the Roman See during the Gregorian Reform:* ibid. 169-181 (ambos trabajos ofrecen buenas síntesis y bibliografía sobre la época pregregoriana); R. Elze, *Das «sacrum Palatium Lateranense» im 10. und 11. Jh.:* StudGreg IV (1952) 27-54; L.M. Hartmann: «Vjschr. für Sozial- und Wirtschaftsgesch.» 7 (1909) 142-158 (posesión del suelo y burocracia en el estado de la Iglesia); W. Sickel: MIÖG 23 (1902) 50-126 (Alberico y el estado de la Iglesia).

Cancillería papal: H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien* I (Leipzig ²1912) 76-78 191-240 266-269, II, 2 (Berlín-Leipzig ²1931) 518-520 531-533; L. Santifaller, *Saggio di un elenco dei funzionari, impiegati e scrittori della cancellaria Pontificia dall'inizio all'anno 1099:* BIStIAM 56 (1940) 1-865; P. Rabikauskas, *Die römische Kuriale in der päpstlichen Kanzlei* (Roma 1958), contiene también buenas síntesis sobre la historia de la cancillería; para el siglo XI son fundamentales los dos artículos de Kehr, *Scrinium und Palatium:* MIÖG ErgBd 6 (1901) 70-112; id., *Die ältesten Papsturkunden Spaniens:* AAB (1926) Nr. 2.

La Iglesia estatal erigida por Constantino el Grande y sus sucesores, no desapareció en los reinos germánicos fundados a seguida de las invasiones, pero hubo de ajustarse a las situaciones políticas y sociales de cada país. A decir verdad, esto sólo vale plenamente respecto de obispados y abadías, mientras el pontificado permaneció fuera de los estados germánicos hasta su alianza con los monarcas carolingios, y aún después de la coronación de Carlomagno, sólo en parte perdió la autonomía entretanto ganada. De ahí que haya de considerarse aparte su posición jurídica.

Iglesias episcopales y abadías

Lo mismo en las iglesias menores que en las grandes iglesias, hay que considerar sobre todo la evolución que se cumplió en el dominio franco-carolingio. Al disgregarse el imperio carolingio, lo esencial estaba ya logrado: el nacimiento de formas que insertaban firmemente dentro del organismo estatal a obispos y abades

con sus iglesias. Como asidero sirvieron por de pronto y siguieron sirviendo luego, de una parte, las pretensiones estatales de soberanía y, de otra, las referentes a las iglesias propias. Éstas valían en primer término respecto de los monasterios, mientras las iglesias episcopales, por razón de la posición de derecho público que les había quedado, no podían ser tan fácilmente afectadas por el régimen patronal. Entre las instituciones que influyen en la incorporación de las grandes iglesias a la estructura del Estado, sobresalieron tres principalmente: la inmunidad, la protección real y el bailiato; las tres estuvieron relacionadas con la posesión y dominio del suelo por parte de la Iglesia.

Como institución romana que eximía a los dominios imperiales de determinadas tasas y prestaciones públicas, la inmunidad pasó a los bienes reales francos y de allí —en conexión a su vez con formas tardías romanas— a otras tierras en manos de la aristocracia eclesiástica o secular, y hasta fue ampliada, sin que se expresara el contenido positivo de esta ampliación. Los privilegios de inmunidad sólo contenían, por lo general, la prohibición a los empleados civiles de entrar *(introitus)* en los territorios inmunes, de cobrar tributos en ellos *(exactiones)* y hacer uso con sus habitantes de la autoridad pública *(districtio)*. A esta parte negativa debía naturalmente corresponder otra positiva, es decir, el beneficiario de la inmunidad tenía que gozar dentro del territorio inmune de determinados derechos, sobre todo de carácter judicial. Tratándose de un señor secular, aquí se hacía valer sin duda un señorío de protección, que se fundaba en derecho germánico autógeno, por ende, no derivado, del rey, y que, desde el principio entrañaba la tendencia a la suprema jurisdicción judicial, siquiera la monarquía merovingia lograra limitarla por de pronto a la jurisdicción inferior. Los derechos de poder de los representantes de la inmunidad eclesiástica tenían un origen menos uniforme. Y aunque los monarcas merovingios y primero carolingios estipularon con bastante frecuencia la inmunidad de la prohibición de entrada, con ello no concedían derechos de soberanía civil. Sin embargo, con Ludovico Pío se dio un giro decisivo. Desde él, en los documentos de inmunidad, ésta va unida con la protección real. La *protección real* levantó las iglesias libres a una posición jurídica que equivalía a la de la inmunidad civil, dotada con dere-

cho autógeno, pero las ordenaba a par dentro del sistema del estado feudal. Hasta entonces, la mayoría de los obispados y monasterios inmunes no habían estado bajo la protección o en posesión del soberano; ahora, empero, por la unión de protección real e inmunidad, vinieron todos a caer bajo el señorío del rey, que en adelante podía hacer valer (aunque mitigado) un derecho supremo de propiedad. Del derecho real sobre las iglesias, que así se iniciaba, saldrían por lo menos en tierras de Alemania la inmediatez de las grandes iglesias con respecto al imperio (o reino) y el principado eclesiástico.

El proceso comenzó hacia la segunda mitad del siglo IX, fue detenido desde fines del mismo por los condes y príncipes en la Francia del oeste, mientras en Alemania Otón el Grande y sus sucesores lo reanudaron y continuaron consecuentemente (cf. supra § XXVII). Si hasta entonces la inmunidad de las iglesias había estado limitada al marco del señorío del suelo, en adelante los señores eclesiásticos inmunes recibieron derechos públicos de carácter judicial y financiero, aun en lugares (mercados y ciudades episcopales) y distritos (bosques, a veces también condados enteros), cuyo suelo no poseían o sólo poseían en parte. Así, junto a la inmunidad de posesión del suelo, apareció la inmunidad penal, que contribuiría esencialmente a la formación de la soberanía eclesiástica regional. Además, se fortaleció la inmunidad de fuero, cuyas facultades revistieron la forma de autoridad punitiva real, y lentamente equivalieron a jurisdicción judicial suprema, primero para casos que podían expiarse por prestaciones financieras y, sin duda sólo desde mediados del siglo XII, en sentido pleno que abarcaba la jurisdicción de sangre[13].

De ahí que, con el tiempo, ser juez de inmunidad vino a ser función muy lucrativa y, consiguientemente, muy codiciada; desempeñada por bailíos eclesiásticos, tomó evolución distinta según los países.

Ya según derecho imperial romano, las iglesias tenían que hacerse representar por *advocati*, que, con la ruina del imperio, se

13. Así TH MAYER, *Fursten und Staat* 169-184, contra H. HIRSCH, que quería hacer empezar con el siglo XI el ejercicio de la jurisdicción o fuero de sangre; de todos modos, a criminales pobres que no podían pagar las altas multas, se les aplicó, aun según Mayer, ya antes la pena de muerte.

convirtieron más y más en empleados episcopales; pero en dominio franco-alemán ganaron importancia tan pronto como la función propia del cargo, que en tiempo del romanismo tardío fue puesta en relación con el concepto de *patronus*, reanimó la idea germánica de la *Munt*, de la protección señorial. Para garantizar la plena protección jurídica, el bailío tenía que ser hombre de armas y, por ende, un laico, pues a los clérigos les estaba expresamente prohibido llevarlas.

Así, el año 802, Carlomagno proscribió a todos los obispos y abades el nombramiento de bailíos. Como *advocati, agentes, defensores, causidici*, representaban a la iglesia correspondiente con sus bienes raíces en causas de derecho personal o patrimonial ante la autoridad pública, la protegían exteriormente y ejercían sobre los súbditos la jurisdicción judicial que competía a la Iglesia. Carlomagno mandó que sus *missi* inspeccionaran la actividad de los bailíos lo mismo que la de los condes. Sin embargo, los bailíos eclesiásticos no actuaban aún en virtud de derecho real o propio, sino por mandato del obispo o del abad. Sólo desde mediados del siglo IX el bailiato oficial carolingio comenzó a pasar lentamente al bailiato medieval de señores o nobles, pues ahora asumieron el cargo los nobles, a menudo príncipes poderosos, parte llamados por iglesias necesitadas de protección, parte llevados del deseo de dilatar de este modo su poder. Su protección significaba naturalmente, a par, señorío. A la verdad, tratábase aquí de una evolución limitada por el territorio. Italia (a excepción de algunas comarcas bajo influjo alemán) y la Francia del oeste, al sur de la línea Lyón-Bourges-Orleáns-Chartres, no tomaron parte en ella; allí permanecieron los bailíos en su función tradicional de representar a las iglesias ante los tribunales. Y en Normandía, el poder descollante de los duques no dejó en absoluto aparecer bailíos. Sin embargo, en el resto de la Francia occidental y desde fines del siglo IX en Alemania, los bailíos nobles ejercían funciones de soberanía, no raras veces para daño de las iglesias correspondientes. Francia fue más adelante; pero halló bastante pronto soluciones tolerables; cuanto mayor era el éxito con que formaban los príncipes su señorío regional, tanto más dispuestos se mostraron (a partir aproximadamente de fines del siglo XI) a permitir que el bailiato de la Iglesia se convirtiera en una garantía general de pro-

tección *(custodia, garde)*, fijando exactamente sus derechos y deberes (limitando su jurisdicción) a los subbailíos puestos por ellos y vigilando su actividad. En Alemania, en cambio, señaladamente en el sur y oeste, alcanzó el feudalismo económico tal pujanza, que los labradores no tenían ya casi nada que ver con el juez del Estado, sino con el bailío de los distritos inmunes territoriales, eclesiásticos y seculares, y, por ello, el bailiato (lo mismo de protección que judicial) vino a convertirse en el elemento dinámico de la historia constitucional de los siglos X-XII. Así se explica que el bailiato de la Iglesia —que desde mediados del siglo XI se tuvo por feudo hereditario— interesara por igual a reyes y a príncipes seculares y eclesiásticos. Los reyes alemanes intentaron que por lo menos el bailiato judicial dependiera de su colación. Los señores eclesiásticos inmunes tuvieron que luchar sobre todo con los bailíos inmediatos. Como que la formación del futuro estado territorial dependió en buena parte de que los medios de poder secular de la Iglesia que llevaba consigo el bailiato aprovecharan al bailío noble para construir su propio poder estatal, o al señor espiritual inmune, absorbiendo éste el bailiato y haciéndolo administrar por empleados. Los monasterios hubieron señaladamente de sufrir bajo los bailíos. Cierto que en tiempo de la reforma gregoriana logró un gran número de ellos ponerse bajo la protección papal y limitar el bailiato de las familias de los fundadores que prácticamente vigía aún, a los derechos judiciales; pero con ella no acababa la lucha. Así lo atestiguan las numerosas falsificaciones de documentos de los siglos XII-XIII con que monjes alemanes intentaron atacar primero el bailiato y el derecho de patronazgo de la iglesia, y luego a los señores eclesiásticos de iglesias propias. Las nuevas órdenes tenían camino más llano; así por ejemplo, las abadías cistercienses se fundaron de antemano libres de bailíos y se sometieron a la protección general del rey o del señor de la tierra, que se había hecho usual en Francia.

Ya la sola lucha con los bailíos recomendaba poner por obispos y abades a nobles de nacimiento. Añadíanse otras circunstancias, la posición cada vez más eminente de los prelados del reino por la concesión de derechos de soberanía, la sensibilidad social por la jerarquía, la política familiar de los dinastas y la nacional de los reyes; todo cooperó para que en los países de derecho germáni-

co el gobierno de las iglesias episcopales y de las abadías más importantes fuera por regla general confiado a un noble [14].

De todo ello resulta con creces la diversa fisonomía que podía ofrecer la situación jurídica de los obispados y abadías. Los obispados reales alemanes representaban algo distinto que las iglesias episcopales que estaban bajo los Capetos o los príncipes del oeste franco, y éstas a su vez se distinguían de los obispados del sur de Francia, que, como iglesias ordinarias propias, eran vendidas, regaladas, heredadas o enfeudadas por los condes o vizcondes. La misma gradación se daba en los monasterios, pero aquí la proporción era inversa: Mientras los obispados de iglesias propias en sentido estricto siguieron limitados al sur de Francia, todo monasterio de la primera edad media tenía, por lo menos desde el año 700, un patrono seglar o eclesiástico; o bien un noble, cualquier grado que fuere, incluido el rey, o bien un obispo o el papa. Cuanto más alto estaba jerárquicamente el señor, tanto más altamente se estimaba el derecho (la llamada «libertad») de la iglesia a él sometida [15]. Dado el escaso poder que en los siglos X-XI poseía el rey de Francia, poco importaba que un obispado o monasterio dependiera de él o de un magnate. En el reino alemán, por lo contrario, significaba algo el estar directamente bajo el rey, ser iglesia dotada de inmediatez real. Y es así que, al extinguirse los carolingios del este franco, toda la herencia carolingia, tratárase de bienes de familia o del reino, pasó al reino alemán que entonces nacía y fue entregada para su administración al eventual rey en funciones; y de ahí que la Iglesia nacional carolingia del este franco (que comprendía todos los obispados y las abadías inmunes que estaban bajo protección real) pasó como un todo cerrado a la nueva federación de los pueblos alemanes. Así, estas iglesias no eran propiedad, sino partes o miembros del reino y sus prelados alcanzaron posteriormente la categoría de príncipes del reino. Es verdad que en la época otonosálica (hasta 1045) otros monasterios fueron puestos bajo la protección del rey; pero estos monasterios (que gozaban también de inmediatez real) no alcanzaron enteramente la posición privilegiada de los monasterios reales pro-

14. Cf. § XXXIII, n.º 10; sobre la condición social de los obispos alemanes da una síntesis L. SANTIFALLER, *Reichskirchensystem* (123-133).

15. Sobre el concepto de libertad, supra § XXXII, n.º 7.

cedentes de la herencia carolingia; a excepción de preboste de Berchtesgaden, sus abades, por ej., posteriores no fueron príncipes, sino prelados del reino.

Donde apareció con más fuerza la dependencia de las grandes iglesias fue sin duda en la *elección de obispos y abades*, pues en este punto precisamente se habían desarrollado en dominio franco desde los merovingios importantes derechos señoriales o reales. Los sectores eclesiásticos no cesaban de alegar el antiguo principio canónico de la elección del obispo por el clero y pueblo, la *electio canonica*, que a veces fue expresamente estipulada a iglesias particulares, especialmente abadías, como elección libre, y en el reino alemán fue concedida a todas las iglesias episcopales; pero en la sociedad de la primera edad media, la *electio canonica* se había convertido en algo especial. En la época romana tardía se intentó someterla a la inspección del metropolita y sus sufragáneos. Este intento, feliz de suyo, de asegurar la elección por medio de la autoridad jerárquica se perdió prácticamente del todo en la época merovingia y no pudo ya ponerse en práctica bajo los carolingios, a pesar de algunos ensayos llevados a cabo en el siglo IX por parte de algunos arzobispos del oeste franco. Así, en lugar de la suprema instancia eclesiástica, hubo de intervenir el rey y, en la Francia occidental, desde fines del siglo IX, en muchos casos un príncipe.

De entre el electorado de clero y pueblo, que estaba fuertemente estratificado lo mismo social que jurídicamente, se destacaban los cabildos catedrales, así como nobles laicos influyentes y vasallos de los cabildos. Caso que se llegara a una elección propiamente dicha, ellos la decidían, mientras pueblo y clero quedaban prácticamente limitados al asentimiento. El sector estrictamente elector estaba en rivalidad con los soberanos interesados en la elección. Miembros ellos mismos de la nobleza, no representaban solamente ni siempre los intereses de la iglesia en cuestión, sino a menudo también los de familias dinásticas; se comprende que sus móviles pudieran ser en ocasiones más egoístas que los de un soberano preocupado por el bien común del Estado. La falta de reglas fijas permitía una práctica muy diferente según las circunstancias concretas. Príncipes poderosos tenían prácticamente en sus manos la elección episcopal. De ellos dependía el momento en que había de proveerse la iglesia huérfana; y ello se hacía a

veces por un simple acto de nombramiento. Pero si tenía lugar una elección, el señor podía fijarla por una designación, o, después de hecha, hacer valer un derecho de asentimiento, que no raras veces conducía a la anulación y luego, en ocasiones, a un nombramiento autoritario del obispo. Sin embargo, también los príncipes tenían una barrera infranqueable. Como la elección era aún considerada como asunto de todos en que tomaban parte clero y pueblo, no podía imponérseles a los diocesanos un pastor supremo indeseable. Fuera una u otra la forma en que pueblo y clero dieran su asentimiento, éste tenía que existir de algún modo; de lo contrario, la elección era acanónica e inválida [16].

Algo semejante y, a par, distinto acaecía con las elecciones de abades. De una parte, los verdaderos electores, los monjes, representaban una corporación mucho más cerrada que el clero y pueblo en las elecciones episcopales (aun cuando los vasallos del monasterio también tenían que decir su palabra); y de otra, una abadía dependía por lo general no sólo del patrono de la iglesia, sino también del obispo diocesano. La elección abacial se configuraba según imponían sus influencias las distintas partes interesadas. Unas veces el obispo del lugar designaba al abad, otras el señor del monasterio, no quedando a los monjes más que el derecho de asentimiento; pero también sucedía que ambos cooperaran con el convento o que los conventos eligieran libremente a su abad (eventualmente con la confirmación del obispo o del señor del monasterio) o que el abad en funciones designara a su sucesor. Las dos últimas formas fueron naturalmente aspiración de siempre de los monjes, y parcial o totalmente logradas en muchos casos: una tradición que la reforma de Cluny fomentaría con toda energía [17].

A la elección seguían la institución en el cargo y la consagración, dos actos separados y que de suyo ejecutaban distintos suje-

16. Según P. SCHMID, *Kanonische Wahl* (bibl. del capítulo), la idea de la elección en la primera edad media debe distinguirse de la que aparece en el pleito de las investiduras por el hecho también de que se tuvo por necesaria una *electio ex ipsa ecclesia.* Pero este principio que viene de la tradición y se fue arrastrando en los privilegios de elección, perdió ya desde fines del siglo IX más y más vigencia, y pudo, por tanto, ser violado sin grandes escrúpulos por los emperadores otónicos y los primeros salios.

17. Sobre los esfuerzos de los monjes para librar en lo posible la elección e investidura abacial de todo influjo extraño, cf. las importantes explicaciones de K. HALLINGER, *Cluniacensis s. Religionis ordinem elegimus.* Sobre la cuestión jurídica de los comienzos del monasterio de Hasungen: «Jahrbuch für das Bistum Mainz» 8 (1958/60) 244-260, que comprenden todo el material documental.

tos jurídicos. Como ministros de la consagración sólo había naturalmente que contar con los obispos, mientras la *investidura* del cargo y de los bienes anejos suponía una autoridad con derechos de dominio o propiedad respecto de la iglesia correspondiente. En las iglesias episcopales esa autoridad eran los reyes, o los príncipes que ocupaban su lugar; en los monasterios, de no gozar de privilegio, los patronos de iglesias privadas, es decir, los reyes, príncipes, nobles y obispos. Que se llegara a tan fuerte dependencia jurídica respecto de instituciones civiles, se explica por las circunstancias del tiempo. A medida que bajo los carolingios fueron desarrollándose las instituciones del vasallaje feudal y se concentraron en el feudalismo, obispos y abades fueron integrados en el sistema. Las importantes funciones que ejercían aún en terreno político, sugerían de suyo la idea de ligarlos por el vasallaje a la monarquía. De asidero fácil pudo servir la protección real que desde Ludovico Pío fue concedida a las grandes iglesias dotadas de inmunidad. De hecho, a partir de entonces, todos los obispos y abades del imperio tenían que prestar encomienda al rey, en la forma usual de entrega personal (poner las manos juntas en las manos abiertas del señor, que encerraban las del vasallo), a la que seguía el juramento de fidelidad [18]. Pero también se hizo notar la otra fuerza propulsora del feudalismo, el *beneficium*. En la corriente del sistema beneficial entraron no sólo los bienes de la Iglesia, sino también el oficio o cargo de obispo y abad. Del mismo modo que en el curso del siglo IX, aparte los bienes fiscales que entraban en la dotación del cargo, el oficio mismo de conde se miró como un beneficio concedido por el rey y finalmente hereditario, al que solía llamarse *honor;* por modo semejante, en el mismo siglo IX, el oficio de obispo vino a ser un fuero de provecho, un dominio, un *honor*. Esta materialización hizo posible que, en lo sucesivo, el soberano traspasara el *episcopatus*, es decir, el cargo de obispo con todos sus derechos de bienes, administración y usufructo, a la manera de un beneficio, poniendo él en la mano del beneficiario el símbolo de su cargo, el báculo, al que, bajo Enrique III, se añadió

18. Sobre esta evolución, cf., por ej., F.-L. GANSHOF, *Was ist das Lehnswesen?* (Darmstadt 1961) 57s; allí una fórmula de un juramento de fidelidad y un análisis de la actitud adoptada por Hincmaro de Reims sobre la encomienda; sobre *beneficium* y *honor*, cf. ibid. 54-56.

el anillo[19]. En el curso del tiempo, de modo regular desde fines del siglo X, este acto se llamó *investidura*. A decir verdad, su carácter jurídico, no obstante paralelos indudables con la investidura feudal, siguió siendo problemático. La substancia espiritual y eclesiástica del episcopado quedó aquí sin duda recubierta, pero no suprimida por el proceso de materialización del derecho germánico; así pudo la reforma gregoriana liberarla de nuevo y reducir el derecho de la monarquía a una mera investidura de regalía. La investidura de obispos y abades reales en la primera edad media pudo tanto más fácilmente aparecer en el sentido del derecho feudal, cuanto que con ella iban unidos los actos de vasallaje de la tropa y el juramento de fidelidad. Visto más despacio, faltaba ciertamente el nexo causal: el vasallaje en que entraban los altos prelados no era la razón jurídica de la concesión del beneficio; pero ¿quién iba a distinguir con precisión estas cosas en los siglos X y XI, en que el pensamiento jurídico feudal imbuía más y más la sociedad y el Estado?

Paralelamente a las iglesias episcopales, se naturalizó también en los monasterios la investidura del abad por un señor del monasterio, siquiera no pocos abades lograron zafarse de toda extraña investidura. En este caso, uno de los monjes *(praepositus, prior, decanus)* entregaba el báculo abacial, o el mismo abad electo lo tomaba del altar.

Las investiduras solían costar algo. Así los vasallos seculares, al recibir una herencia, solían pagar al señor feudal una cuota *(relevium)*, cuya cuantía se determinó primero por convenio, pero fue luego fijada en tasa permanente. Para el pensamiento jurídico germánico no había razón alguna para detenerse ante las investiduras de obispos y abades y perdonarles las tasas de dinero. De hecho, tales pagos se hicieron a menudo. A ellos, sin embargo, se oponía el derecho canónico, que prohibía todo influjo de dinero en la colación de cargos eclesiásticos y lo anatematizaba como simonía.

El que poseía la investidura podía alegar fácilmente, a la muerte del obispo o del abad, derechos a los bienes de la iglesia vacante

---

19. V. HABHART, *Zur Rechtssymbolik des Bischofsrings* (Colonia Graz 1963); P. SALMON, *Mitra und Stab. Die Pontifikalinsignien im römischen Ritus* (Maguncia 1960); id., *Études sur les insignes du pontife dans le rite romain. Histoire et liturgie* (Roma 1955); id., *Aux origines de la crosse des évêques: Mélanges Mgr. Andrieu* (Estrasburgo 1956) 373-383.

o del difunto prelado, y hasta era a menudo interés de la iglesia en cuestión que el uso intermedio de sus bienes no quedara entregado al capricho, sino que estuviera en manos del rey por un procedimiento hasta cierto punto ordenado. Por difícil que resulte asir exactamente el origen jurídico, lo cierto es que se desarrollaron facultades en este sentido y se concentraron en el llamado derecho de *regalía* y de *espolio*. Ya practicados antes, desempeñarían papel importante en el siglo XII. Singularmente opresor habían de sentir naturalmente los hombres de iglesias el *ius spolii* (derecho sobre bienes muebles dejados por el difunto), pero también el *ius regaliae* (derecho de gozar de los bienes de la iglesia vacante) entrañaba peligros en cuanto los monarcas estaban tentados a diferir indebidamente la provisión con ojo a los ingresos. De ahí el empeño de la Iglesia porque los soberanos renunciaran a ese derecho, cosa que consiguió en buena parte, para el imperio bajo Federico II el año 1216 (con excepción de los ingresos por derechos imperiales de soberanía). Pero los derechos como tales no fueron suprimidos, sino que pasaron a autoridades eclesiásticas y alcanzaron gran importancia para el sistema financiero papal, plenamente formado ya en el siglo XIV (derecho de espolios, intercalares y annatas).

Las vinculaciones por tropas o mesnadas de una parte y la investidura de otra, tuvieron por consecuencia servicios o prestaciones de carácter personal o real. De modo semejante a los vasallos seculares, los prelados del reino estaban obligados a la fidelidad y al *consilium-auxilium* respecto de sus monarcas, considerándose los bienes de la Iglesia que se les habían concedido como propiedad del reino y Estado, y por tanto, cargados con determinadas prestaciones. Todo esto podemos definirlo en el concepto de *servitium regis*. Obispos y abades estaban obligados a acudir a la corte y al ejército y debían estar prontos a hacer de mensajeros reales, de cancilleres del reino, etc. Las costas tenían que pagarlas sus iglesias; las iglesias reales tenían igualmente que proveer de prebendas a todos los altos clérigos que actuaban en la cancillería y capilla[20]. La cuantía de los contingentes de tropas

---

20. S. GORIITZ, *Beitrage zur Geschichte der koniglichen Hofkapelle im Zeitalter der Ottonen und Salier bis zum Beginn des Investiturstreits* (Weimar 1936); H.W. KLEWITZ, *Konigtum, Hofkapelle und Domkapitel im 10. und 11. Jh.*. AUF 16 (1939) 102-156.

que debían aportar, se ve por una lista de 981 afortunadamente conservada: Para un aprovisionamiento de 2090 caballeros acorazados, que Otón II había exigido de Alemania, se citan allí 20 instituciones laicales y 31 eclesiásticas; las primeras sólo tienen que enviar 586 hombres, las iglesias 1504 [21]. Otro ejemplo: Cuando a Wazón, obispo de Lieja († 1048), se le reprochó en un caso determinado no haber prestado el servicio de mesnada, ofreció como penitencia el pago de 300 libras de plata. Naturalmente, si las iglesias reales podían cumplir el servicio de mesnada era porque tenían vasallos propios. Muy gravoso podía resultar el derecho del rey de hacerse hospedar en sus viajes por las iglesias reales. En Alemania sólo se hizo uso de él con creciente consecuencia a partir de Enrique II, y condujo a que, durante su estancia en una ciudad episcopal, el monarca asumía todas las funciones de soberanía, como juicios, aduanas, moneda y escolta; sólo Federico II, en 1220, restringió esencialmente las facultades. Como nuevas cargas podían añadirse donaciones anuales y, en los monasterios, gabelas también anuales puntualmente fijadas.

Una evolución tan singular, que en parte repugnaba a la antigua constitución episcopal romano-cristiana, halló en su primera fase, es decir, en la época carolingia, ciertas resistencias. Así, en tiempo del rey Luis III (879-882), el episcopado franco occidental luchó, con Hincmaro de Reims a la cabeza, no sin éxito por la libertad de la elección episcopal. Por otra parte, Hincmaro reconocía de todo punto un derecho real de asentimiento, como consideraba en general deber de los monarcas preocuparse del ordenado nombramiento de príncipes idóneos de la Iglesia. Por los años de 844-846, concilios francos llegaron a atribuir al rey el derecho de designar al obispo que debía elegirse [22]. Pareja actitud vacilante se adoptó respecto del acto de institución o investidura. Rechazar la encomienda como tal, no le pasó por las mientes a Hincmaro de Reims, pero sí que hubo de atacar la *immixtio manuum*, usual en ella. Y si es cierto que quería que los bienes del obispado no mermaran durante la vacancia por obra del *oeconomus*, los consideraba, sin embargo, sometidos a la autoridad real, el

21 MGConst I 632.

22. Concilios de Yutz, Meaux y París: MGCap II 114 399, sobre el conjunto, cf K. VOIGT, *Staat und Kirche* 369-378 388-397.

monarca debía entregarlos al nuevo elegido y eran tenidos por una especie de beneficio real. También en los papas del tiempo se echa de menos una línea uniforme. No raras veces defienden las antiguas disposiciones sobre elección, y en algunos documentos de elección que existen desde fines del siglo IX consta que impugnaron entre otros puntos la participación preponderante de los reyes; pero a ello se contrapone el reconocimiento de derechos positivos de los reyes, respecto, por ejemplo, del permiso de celebrar la elección, o del permiso de la consagración (Juan VIII, Adriano II), de suerte que Juan X podía declarar solemnemente que, según vieja costumbre, la entrega de los obispados a un clérigo incumbía únicamente al rey y sin su mandato no podía hacerse la consagración episcopal [23].

Sin género de duda, pontificado y episcopado franco occidental fueron tan condescendientes, porque, en aquellos duros tiempos, que lentamente iban tomando formas caóticas, la Iglesia necesitaba de la protección secular, y, de hecho, siempre estaba mejor protegida con un rey. Pero con ello sólo no se explicaría la incorporación de la alta clerecía, tal como se inició en el siglo IX y se fue luego organizando de manera constante; difícilmente se hubiera logrado de no haber suministrado una razón básica la teocracia real. En efecto, la idea teocrática no murió ni mucho menos con la disolución del imperio carolingio, y hasta en los *ordines* de la coronación, que se compusieron en los siglos IX y X, se afianzó lo mismo que en la tradición iconográfica y, en general, en el sentir y pensar de los hombres de aquel tiempo. Thietmar de Merseburgo reflejaba un sentir muy difundido al poner a los reyes por encima de los obispos, pero protestaba contra toda otra dependencia por parte de quienes habían sido levantados por Cristo a príncipes de esta tierra [24].

---

23. JAFFÉ 3564 3565; PL 132, 806-808, y SANTIFALLER, *Reichskirchensystem* 118-122.
24. Chron. I 26: MGSS rer. Germ., ed. HOLTZMANN 33s; sobre la teocracia, cf. bibl. sobre la sección VII y G. TELLENBACH, *Libertas* 70-76 85-93.

La posición jurídica civil del papa se distinguía esencialmente de la de los obispos y abades. No es que la Iglesia romana fuera totalmente independiente. Antes se ha tratado ya de la confirmación imperial de las elecciones papales, derecho originariamente bizantino, que aparece de nuevo bajo los carolingios Lotario I y Luis II, e igualmente, de la facultad de los emperadores alemanes de tomar parte en las deliberaciones de forma decisiva, que podía llegar hasta la designación. Pero no debe olvidarse que, en la instauración de un obispo de Roma, los derechos imperiales no iban más allá del acto de la elección. Ningún emperador intentó instaurar en su cargo a un papa por medio de la investidura, no digamos hacerlo vasallo suyo por la encomienda. Las ideas de soberanía y de patronazgo que, en dominio franco, insertaron cada vez más a obispos y abades en los órdenes civiles, no fueron aplicados a la Iglesia romana. Como los emperadores no tenían un asidero jurídico suficiente para abolir la inmunidad judicial de que gozaba el papa, las deposiciones de que hemos hablado, obra de Otón I y Enrique III, se quedaron en episodios. Cierto que los papas cayeron a veces en lamentable dependencia; pero siempre mantuvieron el principio de estar no bajo el emperador, sino a par del mismo; es más, en la consagración y coronación del emperador poseían un derecho importante, pues desde 850 no había otro acto por el que pudiera transmitirse la dignidad imperial.

Que la Iglesia romana pudiera asegurar su libertad política, se debió en primer término al *Estado de la Iglesia,* aquel residuo de dominación bizantina en Italia central, que hizo que el papa ocupara allí el lugar del *basileus,* y que pretendiera incluso insignias imperiales de dominio, como vestiduras y tiara y un ceremonial de emperador oriental[25]. A la verdad, se trataba de una correlación: Mientras el Estado de la Iglesia y la aceptación de cierto aparato imperial preservaba al pontificado de caer en una

25. Esta conexión interna entre el programa formado con los restos del dominio bizantino y la pretensión de insignias de mando imperiales resulta claramente del *Constitutum Constantini;* sobre el *Constitutum* cf. supra § X; el texto citado en lo que sigue del *Constitutum Constantini* en MIRBT, *Quellen* 112 (n.º 18).

dependencia política, la autoridad espiritual del *vicarius Petri* protegía la existencia del Estado de la Iglesia, pues la razón del *Constitutum Constantini,* de que el emperador terreno no debe ejercer autoridad alguna donde el celeste instituyó al cabeza de la religión cristiana, tenía un peso muy propio.

A pesar del protectorado imperial y de la dominación por la fuerza de la nobleza romana, los obispos romanos y sus colaboradores no renunciaron nunca a la idea de autonomía. Así lo pone, por ejemplo, de manifiesto la expresión *sacrum palatium Lateranense,* que apareció en el siglo IX junto a la denominación corriente de *patriarchium* y en la segunda mitad del siglo X sale a primer plano. La expresión estaba naturalmente respaldada por las concepciones del *Constitutum Constantini.* Éstas pervivían igualmente en la llamada «lista antigua de jueces», compuesta sin duda por los años 867-877, y en la «lista nueva», de la primera mitad del siglo XI, dos trabajos literarios que tratan de equiparar a los dignatarios papales con los funcionarios de la corte imperial bizantina[26]. Sin embargo, el signo más claro de la pretensión de una posición casi imperial y, por ende, autónoma, pudiera ser el símbolo imperial de la tiara, expresamente mentado en el *Constitutum.* Con ella está representado Sergio III (904-911) en un denario[27], y no hay razón para considerar como excepción el uso del símbolo por Sergio. Precisamente bajo Sergio comenzó la denominación de la nobleza romana, pero la idea encarnada en la tiara la sobreviviría y vencería. Liberada por la reforma gregoriana, la Iglesia romana se disponía a desarrollar un título legítimo de soberanía sobre Roma y los estados de la Iglesia.

Por muy tenazmente que la Iglesia romana mantuviera la idea del Estado de la Iglesia, la realidad presentaba aspecto bien lamentable en la mayor parte del período que aquí historiamos. Cierto que los papas pudieron cometer más de una negligencia; pero la causa principal de los fracasos radicaba en las situaciones dadas. En los últimos del imperio romano se inició una pugna entre el centralismo de una burocracia imperial de funcionarios y

---

26. Las dos listas en P.E. SCHRAMM: ZSavRGgerm 49 (1929) 198-232; para las historias antiguas es considerada posible la fechación de 962 por R. ELZE: StudGreg IV (1952) 29-33.

27. S. DÉER: ByZ 50 (1957) 420-427, part. 425.

la tendencia descentralizadora de una nueva clase de terratenientes que había surgido por los cambios sociales; esta pugna llevó en oriente al predominio del elemento burocrático; en occidente, al predominio de la posesión del suelo. En el proceso le cupo al obispo de Roma una notable posición intermedia: Como dueño de muchos patrimonios, dispersos dentro y fuera de Italia, estaba propiamente del lado de los terratenientes o señores del suelo, mientras su posición de derecho público, ya tempranamente integrada en el servicio del Estado, le obligaba a asumir, en medida creciente, funciones específicamente estatales para la ciudad de Roma. Mientras duró la dominación bizantina, la expansión de las facultades papales no originó tensiones con los señores itálicos del suelo, sobre todo porque, en los territorios a ellos accesibles, procuraban igualmente apropiarse todos los derechos estatales posibles. La cosa cambió con el Estado de la Iglesia, pues el odio de la aristocracia campesina, hereditariamente asentada, se dirigía ahora contra las pretensiones pontificias de dominación, que venían a suceder a la autoridad central imperial. En la pugna que inmediatamente se inicia y dura aproximadamente hasta la muerte del emperador Lamberto, se puso de manifiesto que la Iglesia romana no disponía de suficientes medios seculares de poder. Tal vez un régimen central fuertemente cerrado hubiera podido cumplir la difícil tarea; pero ese régimen es precisamente lo que faltaba.

Desgraciadamente, estamos muy mal informados acerca de la organización de la administración en el Laterano. Como jefes que dirigían los varios departamentos se suelen citar los *iudices de clero (ordinarii)* o *iudices palatini*, un grupo de funcionarios que fue creciendo poco a poco, cuyo número era de seis al comienzo del siglo VIII, de siete en el IX, unidos en colegio; constaba del *primicerius, secundicerius, primus defensor, arcarius, sacellarius, nomenculator, protoscriniarius* [28]. Ciertamente, en su origen, estos hombres hubieron de desempeñar funciones bien determinadas; pero, ya en el curso del siglo VIII, se interesarían menos por cuestiones concre-

28. Sobre los seis primeros jueces, cf. supra § 1; el primitivo oficio del último juez palatino, el *protoscriniarius*, es discutido. Según H. BRESSLAU I 205-208, habría sido el presidente de los *tabelliones* de la ciudad; según opinión de KEHR: AAB (1926) n.º 2, p. 21, y otros, el director técnico de la cancillería papal. En todo caso, en el siglo X y comienzos del XI escribió *propria manu* algunos documentos papales; sobre el problema, cf. P. RABISHAUSKAS, *Die römische Kuriale* 69s.

tas de administración y más por política general. Por lo menos, no es posible señalar una división del trabajo por departamentos. Lo que las fuentes mencionan son mandatos diplomáticos, cumplidos en nombre del papa, así como actividad judicial en Roma, sobre todo en causas de fuero litigioso y voluntario. Además, jueces palatinos particulares representaron a menudo papel principal en los disturbios romanos, unas veces como contrarios, otras como auxiliares del papa reinante. También respecto de otros altos funcionarios, como el *vestararius* (administrador de la cámara de vestuario y tesoros no acuñados) o del *vicedominus* (inspector del palacio lateranense), cabe preguntar si sus oficios no perdieron ya su carácter originario hacia el siglo VIII. Esto no excluía en modo alguno la posibilidad de alcanzar poder considerable; precisamente el vestarario desempeñó en los siglos IX y X importantes funciones que no tenían que ver con su oficio como tal. Para la formación de una fuerte autoridad central era otra dificultad insuperable que no hubiera una nobleza de funcionarios en la que pudiera confiarse. Cierto que en el *sacrum cubiculum* se educaban expresamente jóvenes nobles para la carrera de la administración superior, y se los inscribía entre los clérigos por medio de la tonsura y hasta de las órdenes menores [29]; pero esta semiclerecía se quedaba en mera formalidad; nada impedía a los interesados contraer matrimonio ni practicar una política francamente familiar, que podía incluir muy fácilmente los intereses de parientes de la aristocracia campesina o terrateniente. La razón más honda de la debilidad del Estado de la Iglesia hay que buscarla a la postre en el pontificado mismo.

Los papas no hubieran podido reducir a unidad las provincias bizantinas, interiormente desgarradas, de no haber negado los ideales sacerdotales y haber puesto por encima de todo la voluntad de poder. De que tales hombres, de puro espíritu mundano, no subieran por lo general a la silla de Pedro, se cuidada la elección papal, que ahora tenía por objeto en primer término al obispo de Roma y no al príncipe temporal. Claro está que en ella tenían un gran papel los intereses políticos y económicos, para daño a su vez del Estado de la Iglesia. En efecto, dichos intereses alteraban las relaciones de poder casi a cada cambio de pontífice. Las dis-

29. Sobre *sacrum cubiculum* y sobre *schola cantorum (orphanotrophium)* L. DUCHESNE, *L'état pontifical* (bibl gen II, 5) 103 105.

cordias internas que ello entrañaba deshacían la fuerza de la autoridad central. Una política constante en los estados de la Iglesia era prácticamente imposible.

Sobre este fondo debe ser vista la historia del Estado de la Iglesia, que antes hemos expuesto para cada período hasta mediados del siglo XI. Ya con León III condujeron las disensiones internas al restablecimiento de un protectorado imperial. Hasta cierto grado, los emperadores del siglo IX cumplieron efectivamente la misión que se les confiara, aunque Luis II y luego en forma más grosera los Widones de Espoleto violaron más de una vez los intereses de los estados de la Iglesia. La catástrofe que comenzó a la muerte de Luis II (875), estalló con toda fuerza a la muerte del emperador Lamberto (898). Cuando en 904, tras un destierro de seis años, volvió Sergio III a Roma, la aristocracia de terratenientes romanos alcanzaba su victoria definitiva. Las riendas del poder se fueron poco a poco escurriendo de manos del papa —así tenemos que suponerlo— en todas las ramas de la administración, mientras penetraba el principio feudal del dominio del suelo y se afirmaba con Alberico. En adelante, la Iglesia romana sólo podía administrar directamente algunos trozos de su antigua posesión patrimonial, situados en las cercanías de la urbe; casi todas las otras tierras y territorios pasaron de hecho a manos de la nobleza. Los emperadores alemanes no pudieron ya cambiar esta situación; es más, no debieron comprender lo que últimamente aconteciera, pues ellos gobernaban el imperio germánico, asociación de estados personales, feudalmente jerarquizados, con principios distintos que los que había querido aplicar la burocracia bizantina y luego la papal en el territorio de los estados de la Iglesia. Así se vio la Iglesia romana ante una nueva situación. Mientras las familias de la nobleza romana ejercían la autoridad civil (no siempre, ni mucho menos, en daño de la Iglesia), los papas tenían que dejar correr las cosas; el interesante intento de Silvestre II de introducir vínculos de derecho feudal, no pasó de un ensayo aislado y sin efecto. Pero en su propia casa, en el palacio Laterano, la ruina del antiguo orden en el Estado de la Iglesia había desvalorado de tal forma los oficios tradicionales que, por lo menos allí, los papas no tuvieron otro remedio que habérselas con las exigencias de un tiempo cambiado. El hecho no se dio en todo su volumen hasta la

reforma gregoriana, pero determinados indicios se remontan a fines del siglo X y comienzos del XI, y afectan en primer término a la cancillería pontificia.

De hecho, la historia de la *cancillería pontificia* refleja con particular claridad la evolución de la organización administrativa del Laterano durante la primera edad media. Aquí no tenemos por qué tratar de sus orígenes que tal vez se remonten ya al siglo III. El personal de la cancillería era puesto por los notarios eclesiásticos, que poco a poco se unieron en una *schola* bajo la dirección del primicerio y de su lugarteniente el secundicerio. Los dos presidentes de la *schola* y sin duda notarios especialmente elegidos despachaban los asuntos de la cancillería. En primer lugar, estaban los asuntos específicamente eclesiásticos. Pero cuanto más crecían los bienes del Patrimonio y la Iglesia de Roma hubo de asumir funciones políticas para la ciudad de Roma, tanto más frecuente se trató, a par, de materias de administración civil. No raras veces se confió a notarios la administración de patrimonios. Los notarios recibían su formación en la *schola cantorum (orphanotrophium);* aunque tonsurados, hubieron de llevar por regla general vida de casados. Los siglos VII y VIII fueron seguramente tiempos particularmente fecundos para la cancillería. Al comienzo de este período pudiera ponerse el libro de fórmulas del *Liber diurnus* en su primera redacción, luego reiteradamente ampliada [30]. Se puso a par empeño en crear una escritura propia; su forma definitiva se logró en el siglo VIII —es decir, en el tiempo del desprendimiento de Bizancio— en la llamada «curial romana», una especie caligráfica de la minúscula cursiva romana, que competía en solemnidad con la escritura de la cancillería imperial bizantina. Caracterizada ya en lo esencial con Adriano I, fue exclusiva hasta fines del siglo X, en los siguientes cien años se usó para privilegios papales a par de la minúscula francesa que penetraba victoriosamente, y fue finalmente abandonada.

Gracias a los privilegios, una forma de documentos introducida bajo Adriano I y luego reemplazada por las cartas, el personal de

---

30. Ediciones: del Codex Vaticano, por TH. SICKEL (Viena 1889); de los otros tres códices, por H. FOERSTER (Berna 1958); sobre los muchos estudios y problemas orientan muy bien: L. SANTIFALLER, HZ 161 (1940) 542-558; WATTENBACH-LEVISON, *Beiheft* de R. BUCHER: *Die Rechtsquellen* 55-57.

la cancillería salió de su anonimato, pues en ellos se nombran eventualmente tanto el escriba *(notarius, scriniarius, notarius et scriniarius s. romanae ecclesiae* o posteriormente *s. Lateranensis palatii),* como un alto empleado que pone por propia mano la fecha final y así imprime al documento una especie de reconocimiento oficial: es o uno de los antes mentados jueces palatinos o el bibliotecario que aparece hacia fines del siglo VIII, por lo general un obispo (el famoso Anastasio, nombrado por Adriano II, pero que aún dictaba cartas bajo Nicolás I, era, excepcionalmente, abad). Siete jueces palatinos y un bibliotecario que rivalizaba con ellos, es imposible que dirigieran la cancillería papal en el verdadero sentido de la palabra. Para entender sus funciones tenemos probablemente que rebajar un tanto las altas ideas que aun hoy día nos formamos de la actividad de la cancillería de entonces. El verdadero trabajo debieron de ejecutarlo los *notarii et scriniarii,* mientras los altos datarios echaban como quien dice la raya oficial final sobre los documentos dictados; ejecutaban, pues, un acto formal muy honroso y pecuniariamente pingüe, pero que exigía pocos conocimientos. Pareja organización resultaba fácilmente insuficiente, apenas los documentos y cartas que formular se salían de la rutina ordinaria. Ello acaecía sobre todo en cuestiones eclesiásticas difíciles; para despacharlas, seguramente no estaban suficientemente amaestrados los empleados de la cancillería, que de hecho pertenecían —a excepción del bibliotecario— al estado laical. Pero si los dictadores de documentos y cartas eran designados con toda probabilidad según las circunstancias, pertenecieran o no a la cancillería, en tal caso hubo de faltar a ésta en buena parte la conclusión interna.

Funciones patrimoniales y civiles de administración había hecho subir al elemento laical en la cancillería. Así pues, cuanto más retrocedía la posesión temporal de la Iglesia romana, mayores dificultades habían de tener los jueces palatinos y notarios. Después de una ascensión que comenzó ya en el siglo IX, los jueces palatinos fueron totalmente echados de su posición en el Laterano a consecuencia del dominio de la nobleza romana que luego se inició, de suerte que a fines del siglo X perdieron hasta el derecho de datación de privilegios, que hasta entonces habían afirmado, aunque cada vez más trabajosamente, contra la rivalidad del biblio-

tecario. Lo que salvaron fueron, de una parte, vacíos derechos honoríficos del ceremonial cortesano del papa, y, de otra, su competencia judicial, ejercida hasta fines del siglo XII, en procesos civiles romanos.

El proceso de disolución se notó señaladamente en la institución de los notarios de la cancillería en cuanto cada vez tenían menos que hacer. De ahí que los funcionarios comenzaran a escribir también documentos romanos privados, y a pasar así, lentamente, a la *schola* de los *tabelliones urbis*. Cuando quiera se iniciara esta evolución, en el siglo X o antes, lo cierto es que puso fin al notariado eclesiástico y papal, de forma que ahora la cancillería pontificia se acercó decisivamente a la situación primitiva, tal como se daba en las cancillerías de los señores seculares. Como en adelante no disponía ya de un personal bien organizado, necesitaba tanto más urgentemente de un hombre que se hiciera cargo de los asuntos pendientes y poseyera suficiente autoridad para movilizar personal auxiliar. En las cortes reales este hombre era el canciller. Hay que tener, por tanto, en cuenta el hecho de que, a fines del siglo X, aparece igualmente en el palacio Laterano un *cancellarius sacri palatii*. Sobre el origen y facultades de este nuevo funcionario se han emitido muchas suposiciones[31]. Probablemente hay que considerarlo, lo mismo que al canciller de las cortes seculares, como al verdadero director de toda la documentación pontificia, que no dejó al bibliotecario más que una presidencia de honor, de forma que, en 1023, Benedicto VIII pudo sin dificultad conceder el bibliotecariado a Pilgrim, arzobispo de Colonia. Evidentemente, al canciller le incumbía todo: el dictado, la redacción en limpio (que a veces hacía él mismo, pero por regla general encomendaba a un scriniario de la ciudad, que acaso tuviera también cierto vago carácter de empleado y, en casos de haber de guardar secreto, a un clérigo palatino) y finalmente la expedición oficial; y hasta la gran datación, de suyo derecho del bibliotecario, fue no raras veces añadida por él. El intento del obispo de Silva Candida de asegurar para siempre para su obispado la dirección de la cancillería, llevó en 1037 (al morir el arzobispo Peregrino) a la fusión del bibliotecariado y cancilleriado; pero, afortunadamente, no prosperó la

31. Sobre lo que sigue, R. ELZE: *Stud-Greg* IV (1952) 38-40; P. RABIKAUSKAS, *Die romische Kuriale* 89-100

vinculación prevista a Silva Candida. Aparte breves interrupciones, los cancilleres —bibliotecarios— fueron en cada caso nombrados por el papa: diáconos o sacerdotes de fervoroso espíritu de servicio, que organizaron poco a poco una nueva cancillería llevada por clérigos y desarrollaron nuevas formas de documentos. Con ello pasaron completamente a segundo término los scriniarios de la ciudad. Cierto que se los siguió empleando para el dictado de privilegios papales expedidos en Roma; pero este respeto a un derecho tradicional tenía que acabar también un día, y acabó cuando, en abril de 1123, ocupó el cargo de canciller el francés Aimerico.

XXXV. La jerarquía supradiocesana: metropolitas, primados y papas

BIBLIOGRAFÍA: Constitución metropolitana: FEINE RG §§ 6 I, 13 I, 22; E. LESNE, *La hiérarchie épiscopale. Provinces, métropolitains, primats en Gaule et Germanie* 742-882 (París 1905); útiles indicaciones en P. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales dans l'église de France du IX[e] au XII[e] siècle* (París 1891); A. WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter* (Berlín [2]1913); §§ 9 11 31 33; P. WAGNER, *Die geschichtliche Entwicklung der Metropolitangewalt bis zum Zeitalter der dekretalen Gesetzgebung* (tesis mecanogr. Bonn 1917); H. BARION, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters* (Bonn-Colonia 1931).

Primados, vicarios apostólicos: H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate:* ZSavRGkan 70 (1953) 112-176, 71 (1954) 1-84, 72 (1955) 95-183 (con buena bibl.).

Pontificado: HALLER II 235-261; Z.N. BROOKE, *The English Church and the Papacy* (Cambridge 1931); H.M. KLINKENBERG, *Der römische Primat im 10. Jh.:* ZSavRGkan 72 (1955) 1-57; con permiso del autor, se ha usado en lo que sigue ST. LINDEMANS, *La primauté du pape dans la tradition littéraire de la fin du IX[e] au début du XI[e] siècle* (tesis, Gregoriana, Roma 1959, en prensa). Para la fundación de obispados por los papas, cf. la síntesis (con más bibl.) en L. SANTIFALLER, *Reichskirchensystem* 217-223.

Pontificado y monasterios: P. FABRE, *Étude sur le Liber censuum de l'église Romaine* (París 1892); H. HIRSCH, *Untersuchungen zur Geschichte des päpstlichen Schutzes:* MIÖG 54 (1942) 363-433; H. APPELT, *Die Anfänge des päpstlichen Schutzes:* ibid. 62 (1954) 101-111; W. SZAIVERT, *Die Ent-*

stehung und Entwicklung der Klosterexemtion: ibid. 59 (1951) 265-298; J.F. LEMARIGNIER, *L'exemption monastique et les origines de la réforme Grégorienne à Cluny.* Congrès Scientifique (Dijon 1950) 280-340; W. SCHWARZ, *Jurisdictio und Condicio. Eine Untersuchung zu den Privilegia libertatis der Klöster:* ZSavRGkan 76 (1959) 34-98, más bibl en Feine RG § 18 III, n.º 15.

Canonización: E.W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church* (Londres 1948); R. KLAUSER, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jh.:* ZSavRGkan 71 (1954) 85-101 (con bibliografía).

Penitencia: E. GÖLLER, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit* (Friburgo 1933).

Legados: K. RUESS, *Die rechtliche Stellung der päpstlichen Legaten bis zu Bonifaz VII.* (Paderborn 1912); O. ENGELMANN, *Die päpstlichen Legaten in Deutschland bis zur Mitte des 11. Jh.* (tesis, Marburgo 1913); TH. SCHIEFFER, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrag in Meersen (870) bis zum Schisma 1130* (Berlín 1935).

Pleito de Reims, 989-997; FLICHE-MARTIN VII 68-75; M. UHLIRZ, JbbDG, Otto III. (passim); P. COUSIN, *Abbon de Fleury-sur-Loire* (París 1954); sobre Gerberto, cf. bibl. en el § XXVIII, n.º 16.

Las unidades supradiocesanas de la jerarquía eclesiástica fueron en gran parte víctimas de la confusión política de los siglos VII y VIII. En el Nórico, Panonia, Iliria, Tracia y Grecia las luchas sostenidas con eslavos y ávaros tuvieron consecuencias devastadoras; y en las Galias, bajo los últimos merovingios, fueron las iglesias tan despiadadamente explotadas por los magnates, que las sedes metropolitanas se deshicieron, y no pocos obispados quedaron sin proveer. El más duro golpe se lo asestó a la cristiandad occidental el Islam. Su dominación hizo que con el tiempo desapareciera la organización episcopal totalmente en el Norte de África (más tarde en Sicilia) y parcialmente en España. Que precisamente fueran descartadas estas dos iglesias gloriosas que estaban bajo sendos primados, supuso para el occidente la pérdida de una buena parte de la antigua tradición cristiana. Con tanta mayor fuerza aparecía ahora en el horizonte aquella institución que no sólo había mantenido teóricamente su antiguo derecho, sino que lo había puesto impresionantemente de relieve por la fundación de obispados en suelo misional anglosajón, frisio y centroalemán, y en Inglaterra incluso de

sedes metropolitanas: el pontificado. Verdad es que no podía desenvolverse libremente. Más que nunca, la monarquía incorporó a la jerarquía eclesiástica al servicio del Estado. Y hasta dentro del recinto puramente eclesiástico no faltaron fuerzas que se opusieron a las pretensiones romanas. De ahí que, en el período que aquí historiamos, la relación entre papado y episcopado sufrió de cierta disonancia. Y, sin embargo, entonces se tomaron decisiones esenciales. Mientras el impulso progresivo del tiempo debilitó fuertemente el antiguo derecho metropolitano y no dejó en general que aparecieran formas suprametropolitanas, como los primados regionales, nada pudo hacer propiamente con respecto al pontificado, fundado en derecho divino. Así se preparaba la evolución de la Iglesia que se inicia con la reforma gregoriana.

La constitución metropolitana

Propiamente, la antigua constitución metropolitana salió de la colegialidad del episcopado que está en la sucesión apostólica sin participación directa de la santa sede, aunque el metropolita tenía que estar en comunión con el sucesor de Pedro y, en este sentido, se hacía valer la función unificante del primado de Pedro. Por este origen autógeno una sede metropolitana se distinguía esencialmente de los vicariatos apostólicos de Tesalónica y Arles que los papas instituyeron en el siglo V como instancias suyas representativas con poderes delegados y que prácticamente abandonaron en los siglos VI-VII. Su constitución era, por lo menos en occidente, de carácter predominantemente colegial. La suprema instancia era el concilio provincial. Respecto de éste, el metropolita no representaba mucho más que el papel de responsable o presidente. Él lo convocaba, lo dirigía y vigilaba por la ejecución de sus decretos; sin embargo, podía extender su derecho de inspección suprema hasta visitar a los obispados y vigilar la administración de una diócesis vacante. Los sínodos provinciales eran competentes tanto para legislar como para la administración en general y la de justicia en particular. Erigían, por ejemplo, nuevas diócesis, tomaban parte decisiva en el nombramiento de nuevos obispos, permitían en casos excepcionales el paso de un obispo a otro obispado, avocaban a su tribunal a los *episco-*

pi comprovinciales acusados y, en ocasiones, los deponían. Su actividad, sin embargo, podía ser limitada por instancias superiores. En Italia, la preeminencia primacial del papa daba preponderancia a los concilios romanos convocados por él; en Norteáfrica, la del obispo de Cartago a los celebrados en Cartago. También en la España visigoda había conocido un vigoroso desarrollo una praxis conciliar suprametropolitana [32]. Naturalmente, a par y por encima de todas estas corporaciones estaba la santa sede, representante del primado universal y juntamente del patriarcado del occidente.

Esta situación jurídica en gran parte fluida tenía que ponerse de nuevo en movimiento tan pronto como en el imperio carolingio, en el núcleo de la cristiandad occidental, se restablecieran las provincias eclesiásticas o, como en Austrasia, se crearan por vez primera. Ya el solo hecho de que Carlomagno, de acuerdo con la santa sede, organizó el orden jerárquico, pone de manifiesto hasta qué punto había cambiado la situación. Mientras en la antigüedad cristiana, el episcopado formaba las diócesis y provincias, en lo futuro salieron éstas de la colaboración de la autoridad civil y papal, siquiera a la santa sede tocara el acto jurídicamente decisivo de la erección canónica. Los carolingios veían sin duda principalmente la utilidad de las provincias eclesiásticas en que el episcopado estaba jerarquizado y subdividido y podía así ser más fácilmente incorporado a la unidad del imperio. A la postre les interesaba un episcopado nacional lo más cerrado posible. A él llamaban a los grandes sínodos del reino para regular allí las más importantes cuestiones eclesiásticas. La consecuencia fue que los sínodos provinciales perdieron importancia y hasta la práctica, vigente en occidente, de reunirlos una vez al año fue cayendo más y más en desuso.

Como antes queda expuesto (§ XXXIV), la decadencia del imperio carolingio dio ocasión en medida creciente a los monarcas a inmiscuirse en el nombramiento de los obispos y hacerla depender de sí mismos. Con ello arrebataban a los metropolitas un derecho importante. Todavía en tiempo de Hincmaro de Reims solían mandar los metropolitas francos uno de sus sufragáneos como visitador de las diócesis vacantes, bajo cuya inspección se hacía la elección; luego seguía el examen tanto del proceso de la elección como de la

32. Sobre Cartago y Toledo, cf. H. FUHRMANN, *Patriarchate:* ZSavRGkan 70 (1953) 139-147; sobre los mentados vicariatos de Arles y Tesalónica, cf. ibid. 147-176.

persona del elegido por parte del metropolita y sus sufragáneos, la confirmación por el metropolita y finalmente la consagración. Por entonces intentó incluso el episcopado franco crear una especie de derecho de devolución: Caso de que clero y pueblo abusaran de su derecho de elección, podrían el metropolita y sufragáneos nombrar por sí mismos al nuevo obispo [33]. La pretensión se dirigía primariamente contra la designación por el rey que entretanto se había introducido. Aunque a veces pudieron imponerla personalidades enérgicas como Hincmaro, todo empeño fue vano ante el caos político que crecía constantemente. La provisión de los obispos alcanzó tal valor para los príncipes temporales en su lucha por el poder, que prácticamente pasó enteramente a sus manos, y los derechos del metropolitana se redujeron a la consagración del obispo ya investido y a la ceremonia del escrutinio que se juntaba a aquélla.

Pero no sólo los príncipes seculares; también los obispos contribuyeron a debilitar la constitución metropolitana. El retroceso de la práctica sinodal por una parte, y el acrecido prestigio que poseían los metropolitas por el nuevo título de arzobispos y por el palio que ahora se les concedía (cf. § XII y XXIII), hicieron que los arzobispos francos occidentales intentaran estructurar su posición en el sentido de una superioridad jurisdiccional respecto de los *episcopi comprovinciales,* para los que comenzó a usarse desde fines del siglo VIII la designación de *suffraganei,* es decir, de auxiliares. El conflicto que estalló bajo Hincmaro de Reims con los sufragáneos, algunos de los cuales apelaron también al papa, no hubiera tenido demasiada importancia, de no haber dejado un precipitado en cartas de los papas, particularmente de Nicolás I y, sobre todo, en las decretales pseudoisidorianas. Los autores del Pseudo-Isidoro (§ XXIII) tenían empeño en restringir las facultades de los arzobispos desde arriba y desde abajo. Desde abajo, dificultando todo lo posible los procedimientos sinodales respecto de los obispos sufragáneos; desde arriba, realzando la autoridad papal. Siguiendo al concilio de Sárdica, que había pre-

33. Textos importantes de las obras de Hincmaro de Reims: PL 126, 190-197 (part. 194 C-D) 260 C-D 311 D; sobre Hincmaro, cf. H.G.J. BECK: CHR 45 (1959/60) 273-308; sobre el conjunto, P. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales* 195-209. Hacia fines de siglo, arzobispos aislados intentaron tener también enteramente en sus manos la elección de los obispos sufragáneos; cf. sobre ello también DUMAS: Fliche-Martin VII 212-215. La idea fundamental de crear un derecho de devolución fue recogida por el sínodo romano de 1080; cf. Registro de Gregorio VII, VII 14*a*, n.º 6 (ed. Caspar 182).

visto para obispos acusados la santa sede como última instancia de apelación, y la exigencia de Inocencio I, de que todas las *causae maiores* debían llevarse a Roma, exageraban con falsos textos el derecho en el sentido de que el obispo podía apelar a la santa sede en cualquier estadio del proceso, y el papa a quien se apelaba podía avocar inmediatamente a sí la causa; los juicios sinadoles dados sobre obispos tendrían que ser aprobados por el papa, y por *causae maiores* (para las que efectivamente sería Roma competente) había que entender especialmente los asuntos atañentes a los obispos. Aún construyeron otra seguridad, entendiendo con la mayor amplitud posible la antigua pretensión papal de convocar y confirmar los concilios generales, con lo que someterían una gran parte del sistema sinodal a la santa sede [34]. Nicolás I no se descuidó en aplicar los nuevos principios que correspondían a sus propias ideas. Ni él ni el Pseudo-Isidoro se impusieron, pero sus pretensiones siguieron planteadas. Casi en todas las cortes del reino dejaron sus huellas más o menos fuertes, directas e indirectas, para no hablar del movimiento de reforma gregoriana que echó mano del Pseudo-Isidoro, en parte también de cartas de Nicolás I, y les dio amplia validez.

Una nueva dirección tomó el derecho metropolitano gracias a la más fuerte vinculación de los arzobispos a Roma, por el camino justamente del palio. La insignia litúrgica de honor, tomada sin duda al ceremonial de la corte bizantina, pertenecía de suyo en occidente solamente al papa, pero éste la concedió a otros obispos particulares como signo de particular favor [35]. Originariamente, no poseía significación jurídica. Cierto que la evangelización de los anglosajones obligó a Gregorio Magno, Bonifacio V y Honorio I a conceder a los directores de misión, nombrados arzobispos, el palio y en unión con él el derecho a ordenar en lo futuro obispos sufragá-

---

34. Sobre el Pseudo-Isidoro y Nicolás I, cf. bibl. en FEINE RG § 17 II (al fin); los falsarios querían sin duda reconocer teóricamente al papa un derecho de apelación para los concilios nacionales, pero restringírselo en los concilios provinciales a determinados casos, sobre todo a los procesos sinodales contra obispos; así H. BARION, *Synodalrecht* 370-373; cf. también ibid. 377-382 y ST. KUTTNER: StudGreg II (1947) 392 n.º 20.

35. Para el palio es indispensable, aunque no siempre acertado, J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung in Occident und Orient* (Friburgo 1907) 620-676; C.B. GRAF VON HACKE, *Die Palliumverleihungen bis 1143* (Gotinga 1898); sobre su procedencia del ceremonial cortesano de Bizancio, cf. TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Krefeld, s. a.) 18-22.

neos, y Gregorio III, al elevar a Bonifacio a arzobispo misionero, volvió a esta misma práctica [36]; pero eran casos excepcionales que no tocaban la forma corriente de conceder el palio. Los cambios no vinieron hasta fines del siglo VIII en que aparece el uso de exornar a todos los metropolitas, según el modelo anglosajón, con el título de arzobispos y la insignia del palio. Los papas transformaron ahora la concesión del palio a los arzobispos en un acto que equivalía a una confirmación y ofrecía la posibilidad de derivar la autoridad metropolitana de la del papa. Las nuevas normas, establecidas por Roma, obligaban a todo arzobispo electo a pedir el palio dentro de tres meses, a presentar con esa ocasión una profesión de fe y — aquí tocamos el punto decisivo — a no ejecutar ordenaciones de obispos sufragáneos ni ocupar el trono antes de recibir la preciada insignia. El sentido jurídico de la última restricción no puede determinarse exactamente por las fuentes conservadas del siglo IX; pero, en el siglo X, varios privilegios de palio dan a entender que, con la insignia, el papa quería conceder el derecho a la consagración de sufragáneos. De igual modo se liga a veces también el derecho al título de arzobispo con el otorgamiento del palio, y en privilegio de Juan XIX se añaden por vez primera típicos derechos de legado: llevar la cruz sobre el pecho, cabalgar los días de fiesta en caballos con jaeces rojos, expedición de casos urgentes que de suyo son de la competencia de la santa sede [37]. Así evolucionó el palio hasta hacerse símbolo cada vez más claro de la autoridad metropolitana; su concesión hizo que el metropolita apareciera más y más como vicario del papa con participación delegada del primado universal, una concepción que, de hecho, se impondría lentamente desde mediados del siglo XI. Hasta entonces no logró vigencia general. Juan VIII se lamentaba de que arzobispos francos occidentales ordenaban sufragáneos antes de poseer el palio [38], y los tiempos de disturbios siguientes no se prestaron ciertamente a imponer mejor disciplina. En conjunto, esto importaba poco. No se llegó a una resistencia teórica que se fundara en ideas; la mayoría de los arzobispos hubo de observar las prescripciones romanas. La

36. JAFFÉ 1829 2006 2020 2239.

37. *Germania Pontificia* (bibl. gen. I, 5) I, n.º 37; *Salzburger Urkundenbuch* II, n.º 74.

38. MGEE V, n.º 120, p. 110; n.º 99, p. 93; Sínodo de Ravena c. 1: MANSI XVII 337; P. GRIERSON, *Rostagnus of Arles and the Pallium:* EHR 49 (1934) 74-83.

misma idea de una participación del primado que aparece con la concesión del palio, parece haber penetrado entre ellos; así, en una falsificación de un privilegio papal, fabricada bajo Federico, arzobispo de Salzburgo, sin duda por los años de 974-977, se dice[39]: *Petri Apostoli successores per loca... constituerunt archiepiscopos qui eorum vices tenerent in ecclesiis*. La equiparación que aquí se establece entre arzobispo y vicario apostólico mostraría que de la conciencia de la cristiandad occidental había desaparecido un rasgo esencial de la antigua constitución metropolitana: su origen autógeno fundado en la colegialidad del episcopado. La victoria de la idea romana era sólo cuestión de tiempo.

Primados, vicarios apostólicos y legados

La actividad misional de Wilibrordo y de Bonifacio, así como el comienzo de la reforma franca de la Iglesia, obligaron a los papas en el siglo VIII a dotar a algunos obispos de la dignidad suprametropolitana con poderes vicariales. Estas soluciones de necesidad fueron superfluas cuando Carlomagno restableció la constitución metropolitana: Se unieron el cargo de metropolita y la dignidad arzobispal. En adelante no se logró ya crear instancias suprametropolitanas, por más que lo intentaron algunos emperadores carolingios y posteriormente algunos arzobispos. Que el año 844 el papa Sergio II confiara a Drogo de Metz el vicariato de todas las provincias eclesiásticas transalpinas, debe sin duda atribuirse a iniciativa del emperador Lotario I, y Carlos el Calvo, después de su coronación, obtuvo de Juan VIII un privilegio semejante para el arzobispo Ansegis de Sens. Ambas disposiciones chocaron inmediatamente con la resistencia del episcopado. Todavía en vida de Ansegis solicitó y obtuvo Rostagnus de Arles el vicariato de las Galias. Otros jerarcas alcanzaron también en el siglo X, por privilegios papales, la autoridad suprametropolitana de primado, vicario o legado apostólico, o pretendieron por su cuenta un primado. Así se hicieron confirmar por la santa sede Maguncia el vicariato

---

39. *Germania Pontificia* (cf. supra n.º 6) I, n.º 35: PL 135, 1081; sobre la falsificación, A. BRACKMANN, *Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia* I (Berlín 1912) 93-103.

y la legación para Germania y la Galia (lotaringia), Tréveris lo mismo, Magdeburgo el primado sobre los territorios de la derecha del Rin y la paridad con los restantes arzobispos en los de la izquierda; Sens hubo de afirmar (aunque pueda dudarse de ello) el primado otorgado a Ansegis sobre las Galias y Germania hasta fines del siglo x. Y en 1049, el arzobispo de Reims salió con la pretensión de ser el primado de las Galias. Ya la sola contradicción en que están los privilegios o pretensiones entre sí, pone en claro la insignificancia de las prerrogativas en ellos contenidas. Además, faltábale a la primacía a que en cada caso se aspiraba una forma jurídica clara.

En el fondo sólo había una doctrina consecuentemente formada sobre primados, y ésta se apoyaba en la invención del grupo de falsarios isidorianos. A fin de restringir mejor desde arriba la autoridad de los metropolitas, ese grupo se sacó de la nada un primado patriarca como instancia de apelación suprametropolitana dotada de escasos derechos. Sus pruebas o testimonios falsificados enlazaban con la antigua división romana de las provincias contenida en la *notitia Galliarum;* como cada provincia estaba dividida en distritos secundarios (por ejemplo, *Belgica prima et secunda),* el obispo de la *sedes prima,* es decir, de la metrópoli de la primera subprovincia, fue declarado patriarca primado sobre los metropolitas de las otras subprovincias. La idea fue inmediatamente recogida por Teutgaudo de Tréveris, cuya sede había efectivamente sido la metrópoli de la *Belgica prima.* Sin embargo, le dribleó Hincmaro de Reims, pues éste, desconociendo lisamente la concepción pseudo-isidoriana, se hizo confirmar por los papas como primado de la *Belgica secunda,* es decir, de su provincia eclesiástica. Sólo 200 años más tarde pareció cumplirse el deseo de los falsificadores; su construcción primacial fue crecida y realizada, aunque las iglesias así distinguidas no llegaran siquiera a un privilegio honorífico o pasaran poco del mismo.

El pontificado

Cuanto más se separaban, durante los siglos VIII-IX, política y espiritualmente oriente y occidente. tanto más claramente que-

daba la Iglesia romana reducida al occidente romano-germánico. El hecho significó un giro decisivo para el desenvolvimiento del primado romano. Pues no había ya en occidente emperador o patriarca que hubieran podido oponer frente a Roma una autoridad eclesiástica rival. Gracias al patriarcado sobre occidente y, a par, al primado universal, que dejaba en la sombra y absorbía por así decir, la autoridad patriarcal, el obispo de Roma ocupó, sin discusión posible, el primer puesto en la jerarquía occidental. Los pueblos germánicos sentían una veneración peculiar por el sucesor de Pedro. Desde el siglo V se había desarrollado dentro y fuera de Roma, y no menos en la Galia merovingia, un culto de Pedro, que ponía en primer término el poder de atar y desatar concedido al príncipe de los apóstoles y lo celebraba como portero del cielo. Los misioneros romanos llevaron este culto a los anglosajones. Aunque no de origen específicamente germánico y mucho menos anglosajón [40], impresionó con fuerza particular a los germanos de pensamiento primitivo. Además, aprovechó a la Iglesia romana que se la mirara como madre de todas las iglesias de occidente. El pensamiento expresado ya por Inocencio I [41], que tomó muy pronto forma legendaria en las iglesias de las Galias, se propagó durante los siglos VIII-IX a numerosas iglesias de Neustria, y en Austrasia sobre todo a Tréveris y Colonia. Todas remontaban su fundación a hombres que habría enviado Pedro o su sucesor Clemente, otras a discípulos de Pablo, hasta que luego, en el siglo X, algunos obispados francos occidentales pasaron a derivar su origen no de Roma, sino de los 72 discípulos del Señor [42].

---

40. Así TH. ZWOLFER, *Sankt Peter, Apostelfurst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken* (Stuttgart 1929); y en relación con él, HALLER I, p. IXs 467-471, con la tesis del culto germánico de Pedro, que aparece entre los anglosajones, que se habría injertado como retoño extraño a la idea del primado y así la habría vivificado de nuevo; ambos autores han sido corregidos por K. HALLINGER, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich: St. Bonifatius. Gedenkgabe* (Fulda 1954) 320-361; E. EWIG, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien:* ZKG 71 (1960) 215-251; id., *Die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien:* HJ 79 (1960) 1-61; F. SUSMAN, *Il culto di S. Pietro a Roma dalla morte die Leone M. a Vitaliano* 461-672; ADRomana 84 (1961) 1-192; cf. también J. SZÖVERFFY, *St. Peter in Medieval Latin Hymns:* Tr 10 (1954) 275-322.

41. JAFFÉ 311; PL 20, 551s.

42. Para Francia, cf. A. DUMAS: Fliche-Martin VII 179-186; cf. además E. EWIG, *Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier:* «Trierer Zschr. für

Las leyendas que apuntaban a Roma, prácticamente no podían decir nada acerca de las prerrogativas de la santa sede, y el culto de Pedro no expresaba en concreto gran cosa. El mismo primado universal, resueltamente defendido contra Focio por los teólogos francos occidentales [43], necesitaba de una versión más precisa por medio del derecho positivo eclesiástico, puesto por los hombres [44]. Aquí influían fácilmente circunstancias de tiempo y hasta diferencias teóricas de opinión. El pontificado hubo de experimentarlo cuando, bajo Nicolás I, no sólo echó mano de la antigua tradición en toda su plenitud, sino que intentó enérgicamente llevarla adelante. El pontificado quería adaptar la pretensión primacial a la nueva fase en que él mismo había entrado al comenzar la era carolingia. Que la iniciativa era oportuna, pruébanlo las decretales pseudo-isidorianas que, independientemente de Roma, apremiaban en la misma dirección. Y, sin embargo, se oponían obstáculos insuperables. Aunque los obispos no se atrevían a negar el fundamento de derecho divino de la primacía pretendida por Nicolás I, tenían, no obstante, conciencia de que, como sucesores de los apóstoles, poseían una autoridad que se remontaba igualmente a Cristo. Así volvía a revivir el antiquísimo problema de las relaciones entre el poder primacial y el poder episcopal, problema que el primitivo cristianismo no aclaró. A resolverlo no alcanzaban las fuerzas espirituales entonces existentes. Las nuevas pretensiones del papa hallaron tanto menos comprensión cuanto que los hombres de la primera edad media tenían un concepto estático del derecho, que mantenían tenazmente lo antiguo. Cuando luego, al deshacerse el imperio carolingio, lo invadió todo el caos, cuando empezaron a formarse los estados hereditarios y el pontificado, doblegado bajo el dominio de la nobleza romana, estaba profundamente humillado, la iniciativa de Nicolás I pasó a la historia. Sin embargo, la his-

---

Gesch. u. Kunst» 24-26 (1956/58) 147-186; *Geschichte des Erzbistums Köln* I, por W. Neuss y F.W. Oediger (Colonia 1964).

43. Ratramnus, *Contra Graecorum opposita:* PL 121, 334-346; Eneas de Paris, *Liber adversus Graecos,* cap. 187-209: PL 121, 748-759.

44. Los autores medievales que consideran los privilegios primaciales de derecho positivo, no tenían por qué negar el carácter fundamental de derecho divino del primado romano. La contraposición absoluta de los dos modos de ver en forma de un tipo «leoniano» y otro «cipriánico» en el trabajo de Klinkenberg antes citado (bibl.) es, por tanto, metódicamente insuficiente, y nada digamos de la interpretación poco convincente de pasajes particulares; cf. también la crítica de H. Keller: DA 20 (1964) 354, n.º 134.

toria, el pasado puede seguir operando. Y así fue en nuestro caso, siquiera en grado distinto según países y personalidades.

Si interrogamos a las colecciones jurídicas de aquel tiempo [45], se destacan inmediatamente, como cuerpos extraños, dos obras suritálicas, determinadas por concepciones eclesiásticas griegas: la *Collectio IX librorum* (compuesta entre 920 y 930) y la *Collectio V librorum* (ca. 1020). Las compilaciones típicamente occidentales se atienen, por lo general, de todo en todo a la tradición romana, es decir, reconocen un poder supremo del papa sobre la Iglesia, fundado en Cristo. Sin embargo, respecto de los derechos concretos del primado contienen diferencias considerables. Así, por ejemplo, la *Collectio Anselmo dedicata*, compuesta en Milán poco después de 882, entiende el poder papal siguiendo al Pseudo-Isidoro con la máxima amplitud posible; Burcardo de Worms (1025), en cambio, mantiene en su decreto determinados límites trazados por las pretensiones del episcopado, lo que sin duda obligó al compilador sudalemán de la *Collectio XII partium* a volver a poner más fuertemente de relieve el primado. En los sustanciosos escritos que a comienzos del siglo x compuso Auxilio en defensa de las ordenaciones formosianas [46], cabe hallar incluso dos concepciones sobre el primado papal: una papalista extrema y otra moderada. A fin de hallar un apoyo firme en el confuso cuadro, hay que perfilar brevemente el punto de vista de Burcardo, es decir, del autor de más éxito. A pesar de un pasaje discutido [47], no puede caber duda de que Burcardo no defendió un sistema episcopalista, sino que afirmó un auténtico poder primacial romano fundado por Cristo. El papa forma para él la instancia suprema para las *causae maiores*, aun res-

---

45. Sobre las colecciones jurídicas en su mayor parte inéditas, cf. FOURNIER-LEBRAS I (bibl. gen. I, 4); el decreto de Burcardo: PL 140, 537-1058; cf. A.M. KOENIGER, *Burchard von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit* (Munich 1905); sobre la difusión manuscrita del decreto, O. MEYER: ZSavRGkan 55 (1935) 141-183; F. PELSTER: MiscMercati II 114-157; StudGreg I (1947) 321-351; sobre la aceptación del decreto en Italia, C.G. MOR: ibid. (1947) 197-206.

46. AUXILIUS, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, ed. E. DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius* (Leipzig 1866) 59-105; *De ordinationibus a Formoso papa factis:* PL 129, 1059-1074; complétese con E. DÜMMLER l. c. 107-116; *Infensor et defensor:* PL 129, 1074-1102. Por lo menos la segunda obra fue conocida tanto por Pedro Damiano como por Humberto de Silva Candida; cf. J. RYAN, *Saint Peter Damian and his Canonical Sources* (Toronto 1956) 162-164.

47. I, c. 3: PL 140, 549s; mejor que la interpretación episcopal de Koeniger (cf. n.º 14) 60, es sin duda la de P. FOURNIER, *Le Décret de Burchard de Worms:* RHE 12 (1911) 470, n.º 1.

pecto de las cuestiones de litigio entre obispos y respecto de ellas precisamente; sus decretales ocupan entre las fuentes de derecho un puesto particular; tiene derecho de convocar y confirmar los concilios generales; la tradición de la Iglesia romana es obligatoria; los libros canónicos están sometidos a su aprobación; para todos las sentencias sinodales sobre obispos vige la reserva: *salva in omnibus apostolica auctoritate;* los obispos pueden apelar a la sede apostólica y el papa puede poner y deponer obispos: las traslaciones de obispos necesitan de la aprobación del episcopado provincial o de la santa sede; en cambio, Burcardo sólo en extensión limitada admite una jurisdicción inmediata del papa sobre los fieles particulares. Otras colecciones van más allá, por ej., hasta reconocer la infalibilidad de la Iglesia romana, la inmunidad judicial del papa en cuanto no sea hereje [48]; su derecho a modificar en casos dados los antiguos cánones o dar nuevas normas, consagrar clérigos de cualquier iglesia y absolver de todos los pecados y del juramento, etc. La misma santidad hereditaria del *vicarius Petri* hubo de tener partidarios en tiempo de Auxilio, pues éste polemiza contra ella [49]. Lo que aquí hemos resumido de fuentes de valor vario y divergentes entre sí puede por lo menos mostrar que la corriente tradicional sobre el primado romano se ramificó sin duda como formando un delta, pero continuó fluyendo y en gran parte, junto con el Pseudo-Isidoro y otras fuentes más antiguas, vino a desembocar directamente en el movimiento gregoriano de reforma.

Las colecciones canónicas eran trabajos de sabios que no tenían que estar, ni mucho menos, de acuerdo con la praxis del derecho. Sólo la actividad concreta de la santa sede nos puede dar una idea de lo que significaba entonces el primado. Ya antes se ha hablado de un importante acrecentamiento de la autoridad de Roma. Mientras el empeño de ligar por medio del palio más fuertemente los arzobispos a Roma — empeño que se inicia desde el siglo IX — no tuvo aún un éxito decisivo, el pontificado vino a ser la instan-

48. La cláusula de herejes está claramente expresada en el concilio romano de 869 y en Auxilio; cf. sobre ello J. RYAN: MS 20 (1958) 222-224 y St. LINDEMANS. Nicolás I sólo tenía los decretos de sus antecesores por obligatorios en cuanto se hubieran mantenido ortodoxos hasta el fin de su vida; así A. GREINACHER, *Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I.* (Berlín-Leipzig 1909) 15.

49. AUXILIUS, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi,* ed. E. DÜMMLER 81-84; del citado trabajo de Lindeman, comunicado con amistoso permiso del autor.

cia eclesiástica que juntamente con los señores temporales disponía sobre la fundación de obispados y sedes metropolitanas, no siempre a satisfacción del episcopado; así una de las razones porque el sínodo de Tribur de 895 pronunció la dura palabra del *iugum vix ferendum* que imponía la santa sede[50], fue que al arzobispo de Colonia y a sus amigos desagradaron las disposiciones romanas sobre el arzobispado de Hamburgo-Brema.

Creciente prestigio trajo indudablemente consigo la relación en que entró la santa sede con los monjes. Ya en la antigüedad cristiana había originado trabacuentas con los obispos la incardinación de los monjes al organismo diocesano. Que al episcopado competía la autoridad eclesiástica en cuanto a ordenación y disciplina de los monjes era punto universalmente reconocido; hasta fines del siglo X y comienzos del XI no hubo probablemente un solo monasterio, incluso Bobbio y Fulda, que hubiera sido sustraído por privilegio de exención papal a la jurisdicción eclesiástica del *ordinarius loci*[51]; pero sí que, a partir del siglo VII, otorgaron los papas a monasterios particulares documentos de protección, a fin de preservar sus bienes de enajenación o explotación. Lo mismo hicieron los monarcas, y antes se ha expuesto (§ XXXIV) hasta qué punto fortaleció Ludovico Pío su señorío sobre monasterios y obispados por la unión de la inmunidad y la protección real. Ahora bien, cuanto más retrocedía la autoridad real en el oeste franco, tanto más frecuente era que los monasterios locales se acogieran a la protección papal, y hasta una parte de ellos se entregaba en encomienda como propiedad de la Iglesia romana. El ejemplo encontró imitación. En el curso del siglo X y sobre todo del XI, Italia, Francia, Alemania y la Marca Hispánica se poblaron de una red de monasterios de protección y propiedad pontificia. Esperaban sobre todo ayuda contra las intervenciones de los obispos. Cuando luego, hacia el año 1000, comenzó el pontificado a eximir a monasterios particulares privilegiados de la jurisdicción del obispo diocesano, la pretensión primacial de Roma y la aspiración monacal a la exención se fundieron en una verdadera comunidad de intereses. En el campo monástico surgieron ahora, sobre todo

---

50 Tribur c 30, MANSI XVIII 147, MGCap II 230s.

51 Así SCHWARZ (supra, bibl.) No sería entonces extraño que Burcardo de Worms hubiera callado en su decreto las primeras exenciones que aparecen en su tiempo.

en Francia y en parte también en Italia, defensores fervorosos de las prerrogativas romanas. El abad Abbón de Fleury (988-1004) es ejemplo típico. No sólo en sus luchas en pro de los privilegios monásticos que sostuvo con el episcopado, sino pronto también en los disturbios de Reims de que seguidamente hablaremos, lo mismo que en sus escritos, señaladamente en su *compilatio canonum*, Abbón puso una y otra vez de relieve de manera especial la autoridad de la santa sede.

A fines del siglo x se dio en el orden litúrgico una novedad de graves consecuencias. El año 993, en un sínodo romano fue canonizado por el papa Juan xv, Ulrico, obispo de Augsburgo († 973). Poco después canonizaba Juan xviii a san Marcial de Limoges, Benedicto ix al eremita de Tréveris, Simeón de Siracusa. En adelante, los papas elevaron a santos en número creciente al honor de los altares, siquiera lo hicieran también, a par de los papas, obispos y concilios, hasta que, bajo Inocencio iii, se reservó la sana sede este derecho y lo sujetó firmemente en las Decretales de Gregorio ix (1234). Fue el resultado final de una evolución de 200 años, que había iniciado la fe en Pedro perviviente en el pontificado. ¡Cuán fuerte hubo de ser esa fe, cuando precisamente en el tiempo de su más profunda humillación presentaba por vez primera al papado como la garantía especialmente segura de nuevos cultos de santos!

Ya de antiguo era viva en la conciencia la devoción a Pedro. Con fuerza irresistible se sentían muchos cristianos atraídos a Roma para pedir al vicario del clavero y portero celeste la absolución de sus pecados. Si se trataba de graves crímenes, los obispos solían enviar los culpables al papa, pues le atribuían juicio más seguro o por lo menos mayor autoridad. Con ello reconocían en el fondo que a la santa sede le competía una jurisdicción sobre todos los fieles. Sin embargo, faltaban normas jurídicas fijas; no había ni pecados que ya entonces estuvieran reservados al papa, ni una regulación de los casos ya decididos por el obispo patrio y luego llevados a Roma. Esto condujo a un grave conflicto entre Benedicto viii y Aribón, arzobispo de Maguncia [52]. Cuando el matrimonio del conde de Hammerstein fue disuelto por un decreto sinodal a

52. D. v Kessler, *Der Eheprozess Ottos und Irmingards von Hammerstein* (Berlín 1923).

causa de parentesco demasiado cercano y se pronunció excomunión contra los cónyuges rebeldes, el año 1023 la condesa Irmgarda apeló al papa. Seguidamente, el arzobispo Aribón en el sínodo de Seligenstadt (1023), hizo redactar el decreto de que ningún penitente podía buscar en Roma el perdón de sus pecados, ni apelar allí, antes de cumplir la penitencia que se le impuso en su patria; el que quisiera apelar tendría que pedir permiso al obispo patrio y recibir de él un escrito en que se explicara el asunto al papa [53]. Aun cuando el decreto recalca vivamente la autoridad disciplinar del obispo competente y dificulta, sin duda siguiendo al Pseudo-Isidoro, el recurso a Roma, no hubo de dirigirse ni contra la facultad de absolución de la santa sede ni contra el derecho de apelación de los fieles. A decir verdad, respecto de la autoridad primacial del papa, que abarca a todos los creyentes, el derecho concedido al obispo patrio significaba una restricción sensible. La relación entre papado y episcopado estaba aquí tan poco aclarada, que ahora procedió Benedicto VIII contra Aribón, prohibiéndole el uso del palio, mientras Aribón, enérgicamente defendido por sus sufragáneos, perseveraba en la resistencia. La muerte de Benedicto VIII (1024) puso fin a la contienda, de suerte que Aribón, bajo la presión del nuevo rey, Conrado II, pudo suspender, sin pérdida esencial de prestigio, el proceso contra la condesa Irmgarda. Pero el problema perduraba. Juan XIX hubo de revocar la absolución del conde de Auvergne, a quien su obispo había excomulgado por adulterio, y en caso semejante un sínodo francés le opuso principios que correspondían a la actitud adoptada en Seligenstadt.

No raras veces se ocupó Roma de desavenencias que afectaban a la deposición o rehabilitación de obispos. La iniciativa partía, por regla general, de una de las partes. Como casi siempre entraban en juego, directa o indirectamente, intereses políticos, los señores temporales tenían también que decir su palabra, a menudo decisiva. A pesar de esta oprimente dependencia en las resoluciones y en su ejecución, Roma sacaba provecho de sus intervenciones,

53. Sínodo de Seligenstadt, c. 18: MGConst I 633-639. Como Burcardo de Worms tomó parte en el sínodo y en su decreto adoptó postura semejante, el canon hubo de formularse con su ayuda; sobre la interpretación del canon, cf. HAUCK III 536 (con n.º 1) 538.

pues así recordaba de nuevo en cada caso sus pretensiones primaciales. En ello fueron a veces los papas harto lejos. Así, en 881, consagraba Juan VIII en Roma al candidato imperial para Lausana y parece haberlo impuesto finalmente aun contra el partidario de Boso de Vienne, a quien había ordenado el arzobispo de Vienne. De este modo anuló Esteban V, el año 889, el intento de Aureliano, arzobispo de Lyón, partidario que era de Odón de París, de imponer a la iglesia de Langres, en lugar del obispo ya electo, emparentado con Carlos el Simple, un hombre de su agrado [54]. En tales casos gustaban los papas de enviar legados, que solían presidir los sínodos que se celebraban y daban así mayor vigencia a la pretensión romana sobre derecho de convocar y dirigir todo concilio [55].

Cuál fuera la competencia del papa en los procesos contra obispos, se iba a demostrar hacia fines del siglo X. Se trataba de los disturbios de Reims, provocados por la traición política del carolingio Arnulfo de Reims (989) y su condenación impuesta por el rey Hugo Capeto en el sínodo de Senlis (990). Según el Pseudo-Isidoro, la sentencia sinodal necesitaba de la confirmación o consenso del papa. El principio debía de estar entonces generalmente reconocido, pues el sínodo y el rey pidieron por carta a Juan XV su asentimiento. Sólo al tardar el papa en responder, se reunieron el 991 numerosos obispos y algunos abades en Vercy en el monasterio de Saint-Basle y depusieron definitivamente a Arnulfo. En su lugar fue elevado a arzobispo de Reims Gerberto de Aurillac. A la resolución precedió una larga discusión [56]. Los abades presentes, entre ellos Abbón de Fleury, protestaron por faltar la aprobación papal. Respondióles Arnulfo de Orleáns, con ideas que seguramente le sugirió Gerberto. No se contentó con aludir al recurso a Roma y el caso de necesidad surgido por el silencio del papa, sino que planteó la cuestión teórica de la validez del derecho papal. En su opinión, un concilio puede juzgar sin Roma sobre obispos, cuando — aquí recoge ideas de Hincmaro de Reims — el caso es claro y su tratamiento está legalmente fijado. Arnulfo

54. Cf. TH SCHIEFFER, *Legaten* (supra, bibl.) 28 30, sobre intervenciones del papado desde 900, A. DUMAS: Fliche-Martin VII 215-217.

55. Sobre los legados, cf. H. BARION, *Synodalrecht* 286-391; derecho de dirección y convocación del papa: ibid. 370-386.

56. A. OLLERIS, *Œuvres de Gerbert* (París 1867) 173-236; PL 139, 289-338.

alude además a la Iglesia africana, que no conoció en absoluto una suprema jurisprudencia romana sobre los obispos. Además, en sus decisiones, el papa está obligado al derecho y leyes eclesiásticas; de donde se sigue que sólo puede confirmar la deposición de Arnulfo. Si quiere casarla, no hay necesidad de obedecerle. La sola autoridad no hace al juez, es menester que posea las cualidades intelectuales y morales requeridas. Precisamente estos supuestos no se dan ahora en la Roma criminal y venal (sigue una espantosa diatriba contra el pontificado del siglo x). Los argumentos de Arnulfo fueron repetidos por Gerberto en los sínodos de Mouzon y de Reims parcialmente y en forma moderada; los expuso además por extenso y en forma agudizada en algunas cartas. La provocación de Vercy puso naturalmente a Roma en movimiento. Juan xv envió a León, abad del San Alejo del Aventino, como legado, e invitó finalmente a los dos capetos y a los obispos a Roma. Con ello sólo consiguió que un nuevo sínodo, habido seguramente en Chelles (994), declarara nulas las decisiones romanas que se opondrían a los decretos de los padres. A un papa que se atrevía a cosas como ésas había que aplicar la palabra del apóstol: *haereticum hominem et ab ecclesia dissentientem penitus evita*[57]. La Iglesia romana respondió con la misma inexorabilidad. El año 995, en el sínodo de Mouzon, fue suspendido Gerberto por el legado León. La pena recayó sobre los partícipes del sínodo de Vercy, que en 997 fueron citados por Gregorio v ante el sínodo de Pavía y no comparecieron. Poco hubiera alcanzado el papado con todo si los Capetos, amenazados en su posición ya de suyo insegura por la unión de Roma con Otón III y el episcopado alemán, no hubieran estado dispuestos a transigir. Como agente emplearon a Abbón de Fleury. El rey Roberto, monarca único desde octubre de 996, no podía seguir luchando, tanto menos cuanto que llevaba el lastre de un matrimonio ilícito, y Gerberto tropezó en Reims con tantas dificultades que huyó al lado de Otón III. De ahí que, en el verano de 997, la iglesia de Reims fuera devuelta a Arnulfo. La raya final y definitiva la echaría Gerberto, siendo papa

---

57. *Richeri Historiarum libri IV, IV*, 89, ed. R. LATOUCHE: ClassHist 17 290-292; sobre las cuestiones cronológicas del pleito, el llamamiento de Gerberto al servicio de Otón III y la reposición de Arnulfo, trata M. UHLIRZ, JbbDG *Otto III*. 478-486 487-493 518-525.

con el nombre de Silvestre II. En un privilegio reconocía a Arnulfo: el arzobispo habría desde luego faltado, pero podía ser de nuevo instaurado, *Romanae pietatis munere*, porque su deposición no había tenido la aprobación de Roma [58]. Lo que Gerberto, como rival de Arnulfo, había declarado pecaminoso e inválido, no tuvo inconveniente en hacerlo como papa.

La importancia de la contienda no estuvo en la victoria efectiva de Roma —ésta dependió esencialmente de circunstancias políticas— sino de la postura adoptada por el episcopado francés. Y es así que ésta proyecta clara luz sobre las fuerzas de oposición que, entre los obispos que vivían entonces, podían actuar contra Roma. El criterio fundamental, defendido en Vercy y Chelles, atañía a la vigencia del buen derecho antiguo; consignado en los cánones del pasado, tenía que obligar también al papa. Como aquí se trataba de un principio general, aplicado de modo semejante a la autoridad civil, la posición de los obispos marcaba un límite, que trazaba el pensamiento de aquel tiempo, a saber, la imposibilidad de concebir un monarca que pueda disponer soberanamente, o a su arbitrio, de las leyes positivas. Si a ello se añade que la autoridad episcopal es de derecho divino y que la relación entre el colegio episcopal y el papa no estaba suficientemente aclarada, la resistencia opuesta es aún más comprensible. La resistencia no se dirigía contra el poder del primado como tal, por lo menos no en el sentido de un verdadero episcopalismo, no digamos conciliarismo. Todos los interesados, incluso Gerberto, estaban persuadidos de que el vicario de Pedro había recibido de Cristo el primado universal.

Y dentro del derecho positivo, en que el primado tiene que recibir su forma concreta, reconocían incluso de todo punto el derecho de asentimiento de Roma, exigido por el Pseudo-Isidoro, para las sentencias sinodales contra obispos; reconocían, pues, a la santa sede una amplísima jurisdicción suprema. De ahí que no deban estimarse muy altamente las reacciones antirromanas de grupos aislados de obispos. Si se examina la posición jurídica constitucional que adoptó la jerarquía eclesiástica durante la era carolingia y otoniana, resulta para el episcopado un cuadro menos

58. JAFFÉ 3908, PL 139, 273s; J. HAVET, *Lettres de Gerbert* (París 1889) 239s.

favorable que para el pontificado. Por muy abatido que éste se encontrara, jamás perdió de vista, como imagen directriz, la idea del primado universal. La idea, en cambio, de la unidad colegial, en que estribaba la posición canónica de los obispos, quedó entonces considerablemente debilitada. Cierto que entre los carolingios hubo un episcopado del reino que, por lo menos en Alemania, pervivió con fuerza después de la disgregación del imperio; pero lo que importaba no era esta institución condicionada por la época y sostenida preferentemente por el derecho del reino, sino las unidades episcopales formadas ya en la Iglesia antigua, y precisamente éstas, como antes se ha mostrado, no pudieron desenvolverse del modo debido. Por eso, para la evolución por venir de la Iglesia, que se iniciará con la reforma gregoriana, el pontificado estaba mucho mejor preparado que el episcopado.

XXXVI. Los sacramentos y la liturgia

FUENTES: Para los pormenores, cf. los manuales de EISENHOFER, RIGHETTI, etc.; además BAUMSTARK, *Missale Romanum;* E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum* (Steenbrügge 1951) 325-345; KL. GAMBER, *Codices liturgici antiquiores* (Friburgo de Suiza 1963). Boletines bibliográficos al día (desde 1921) en «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» y (desde 1950) en «Archiv für Liturgiewissenschaft.» Aquí sólo se citan los temas fundamentales.

Sacramentarios: MOHLBERG; LIETZMANN SG; (el mismo sacramentario con el apéndice de Alcuino) H.A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Londres 1915); G. RICHTER - A. SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense saec. X.* (Fulda 1912). C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-germanique:* SteT 226/227 (Roma 1963).

Lecciones: ST. BEISSEL, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches* (Friburgo 1907); TH. KLAUSER, *Das romische Capitulare evangeliorum* I (Münster 1935); W.H. FRERE, *The Roman Epistle-Lectionary* (Oxford 1935); G. GODU, *Epître:* DACL V 245-344. Cantos de la misa: HESBERT. Para los actos rituales: ANDRIEU OR, *Amalarii episcopi opera liturgia omnia,* ed. J.M. HANSSENS, 3 t. (Roma 1948/50); MARTÈNE R.

BIBLIOGRAFÍA: EISENHOFER; RIGHETTI; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (París 1925); A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Friburgo 1923); H. NETZER, *L'introduction de la Messe Ro-*

maine en France (París 1910); G. ELLARD, *Master Alcuin Liturgist* (Chicago 1956); F. CABROL, *Charlemagne et la liturgie:* DACL III 807-825; A.L. MAYER, *Altchristliche Liturgie und Germanentum:* JLW 5 (1925) 80-96; I. HERWEGEN, *Germanische Rechtssymbolik in der romischen Liturgie* (Heidelberg 1913); TH. KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der romischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jh.:* HJ 53 (1933) 169-189.

Sacramentos: A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958); H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* (Maguncia 1883); id., *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* (Düsseldorf 1898); L. BIELER, *The Irish Penitentials* (Dublín 1963); B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im fruhen Mittelalter* (Breslau 1930); id., *Busse und Letzte Ölung* (Friburgo 1951); J.A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten* (Innsbruck 1932); K. RITZER, *Formen, Riten und religioses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (Münster 1962); H. MAYER, *Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg:* ZKTh 37 (1913) 760-804, 38 (1914) 1-36 267-296; P. DE PUNIET, *Le Pontifical Romain,* 2 t. (Lovaina 1930/31).

Misa: A. BAUMSTARK, *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme* (Eindhoven-Nimega 1929); JUNGMANN MS; B. LUYKX, *Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe:* LuM 29 (1961) 72-119; P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter* (Münster 1938); id., *Die Pflichtkommunion im Mittelalter* (Münster 1940); G. NICKL, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis auf Karl den Grossen* (Innsbruck 1930); C. DE CLERCQ, *Gebed en sacramenten bij 't volk ten tijde van Karel den Groote:* OGE 3 (1929) 278-290 375-393.

Al comienzo de la época carolingia, la vida litúrgica ostenta en los diversos territorios de occidente aquella amplia variedad que se fue formando en los siglos de transición. Junto a la liturgia romana que, fuera de la mayor parte de Italia, comprendía también, desde la misión anglosajona, a Inglaterra, existe la antigua hispana, la galicana poco cerrada en sí misma, la milanesa y la iro-escocesa, formada en gran parte de préstamos, todas en lengua latina. Todas ellas se contraponen a veces con el nombre general de liturgias galicanas a la romana.

El retroceso de estas liturgias comienza en las Galias, en que, a partir del siglo VII, en vista de la falta de orden en la propia liturgia, obispos y abades empezaron a preferir textos de la bien

ordenada liturgia romana. Estos textos se pusieron en circulación en forma de *libelli*, que contenían formularios particulares, y también ya en la forma del *Sacramentarium Gelasianum*, que, hacia mediados del siglo VIII, recibió en suelo galicano una nueva redacción: el llamado *Gelasianum* reciente. El cambio general se llevó a cabo bajo el rey Pipino que, hacia el 754, ordenó el paso a la liturgia romana, y definitivamente bajo Carlomagno que, hacia 785-786, se procuró de Roma un sacramentario gregoriano, que fue impuesto en Aquisgrán como ejemplar obligatorio. También fueron fervorosamente copiados en los escritorios francos libros romanos de cánticos, listas de perícopas y *ordines*, si bien las rúbricas de los *ordines romani* sufrieron importantes adaptaciones a los propios usos indígenas. Como ahora dominaba en Francia la liturgia romana, penetró también en España con la reconquista que avanzaba desde el norte. La reconquista de Toledo (1085) y ya antes de la presión ejercida por Gregorio VII trajeron la ruina de la antigua liturgia española que, desde la conquista árabe, se designaba como mozárabe (mozárabes: cristianos bajo dominio árabe). Desde entonces sólo pervivió en restos sueltos. La liturgia céltica cedió el paso a la romana en Escocia por empeño de la reina Margarita († 1093), en Irlanda por decreto del sínodo de Cashel (1172). Sólo la milanesa resistió a todas las amenazas (de Pedro Damiano y de Gregorio VII) y se limitó a admitir elementos sueltos de la romana.

De importancia decisiva para el futuro fue la evolución sobre el suelo del reino franco. De una parte, se recibió con gran fidelidad el texto de los libros litúrgicos —se mantuvieron todas las fiestas de los santos romanos locales— y, de otra parte, se hicieron, consciente e inconscientemente, muchas adiciones tomadas de la tradición propia y adaptaciones a las propias necesidades, que luego pasaron a la Iglesia universal. El sacramentario gregoriano en particular recibió de Alcuino un apéndice, que fue tomado de material gelasiano, hispano e indígena, y en los manuscritos más recientes se fundió con el sacramentario mismo. El sacramentario de Fulda (siglo X) puede tenerse por tipo de la fusión definitiva. Una obra importante para la liturgia episcopal produjo la Iglesia alemana en su florecimiento durante la época de los Otones. Un monje de San Albano de Maguncia creó hacia el 950

el pontifical romano-alemán, que incluía como parte el famoso *Ordo Romanus Antiquus*. Es el pontifical que sirve de base al posterior *Pontificale Romanum*. En él se insertan usos litúrgicos de las iglesias del oeste y este francos, y se amplían con adiciones propias. También por la ejecución técnica gozaban entonces de fama los manuscritos litúrgicos de las tierras nórdicas. Cuando Gregorio V, en 998, otorgó privilegios varios a la abadía de Reichenau, exigió como contrapartida la entrega en ocasiones determinadas de un códice de epístolas, de un evangeliario y de un sacramentario.

Sólo moderadamente fue afectada por la nueva forma la administración del *bautismo*. Como hace resaltar Carlomagno en una disposición de 789, ésta tenía que ejecutarse *secundum morem Romanum*. En una consulta a los obispos recibió de éstos hacia el 811 una exposición más o menos clara, en parte detallada, del rito usado en sus diócesis [59], que de hecho correspondía a la tradición romana. Después de la *exsufflatio*, signo de la cruz y gustación de la sal, los escrutinios ocupaban mayor espacio. Teóricamente, se mantuvo incluso que, como en el *Ordo scrutiniorum* romano, debía tratarse de siete grados de preparación, temporalmente separados entre sí, que por lo demás, ya en Roma, desde que se dejó de administrar el bautismo a los adultos, aparte la *traditio symboli et orationis dominicae*, consistían casi exclusivamente en exorcismos. Todavía el antes mentado *Ordo Romanus Antiquus* transmite siete escrutinios. En la realidad de la Iglesia carolingia, seguramente ya en tiempo de aquella consulta, como lo permiten reconocer diversos indicios (Stenzel), aparte ocasiones especiales, la masa principal de los escrutinios se había concentrado en un acto único de preparación (el miércoles de la cuarta semana de cuaresma), al que sólo seguían ya los ritos finales con el bautismo; y por cierto que se señalaron ahora precisamente para el bautismo de los niños el sábado santo y la vigilia de pentecostés, como únicas fechas legítimas del bautismo, cuando originariamente estas fechas estaban previstas, a la inversa, para el bautismo de los adultos. El bautismo mismo se administraba por inmersión.

La evangelización de las fronteras del este del reino franco

59. Amplios informes se han conservado de Leidrado de Lyón (PL 99, 853), Theodulfo de Orleáns (PL 105, 223-240), Amalario (PL 99, 893-901).

trajo consigo que también el bautismo de los adultos siguiera siendo asunto vivo. Después de las malas experiencias de los bautismos forzados de los sajones, se prestó oídos a la voz de Alcuino que pedía un procedimiento ordenado, sin violencia y con instrucción previa. La obra de Agustín: *De catechizandis rudibus* serviría de modelo para la instrucción. La conferencia misional junto al Danubio, que organizó Pipino, hijo de Carlos, tras la derrota de los ávaros (796) pidió una preparación de 40 días, o por lo menos de siete con efectiva instrucción, y luego otros siete de preparación inmediata ascética y litúrgica. La instrucción preparatoria se ocuparía de la doctrina de la fe; la formación moral se creía podía dejarse en lo esencial para el tiempo después del bautismo, y para la dilación se apelaba a Mt 28, 20 [60]. De modo semejante y con posterior iniciación se había también procedido en la conversión de los germanos.

Importantes modificaciones se introdujeron durante nuestro período respecto de la administración del sacramento de la *penitencia*. Para graves pecados públicos *(causae criminales)* siguió vigente durante todo el período la penitencia pública dirigida por el obispo; comenzaba el miércoles de ceniza. Por influencia de cánones orientales se agudizó incluso la tradición romana. El miércoles de ceniza no sólo se excluía a los penitentes del culto divino, sino que se los echaba de la iglesia («como antaño a Adán del paraíso»; recuérdese la puerta de Adán en la catedral de Bamberg) y, hasta pascua, en casos graves por más tiempo (concilio de Worms de 868, c. 30), se les prohibía entrar en la iglesia, excepto en algunas especiales que tuvieran privilegio para admitirlos. Como penitencia se imponía sobre todo ayuno riguroso, que iba unido a determinados ejercicios de oración. Sin embargo, ahora tuvieron las redenciones papel importante. Se entiende por *redemptio* la posibilidad de «redimirse» de una penitencia grave por obras más fáciles y cortas de penitencia. Las redenciones acompañan ya al principio a los más antiguos penitenciales irlandeses (siglo VI) y no desaparecen hasta que éstos son finalmente superados y cesan sus «tarifas

---

60 Sobre la conferencia nos informa Paulino, obispo de Aquilea (MGConc II 172 176) El misterio de Cristo es tratado, aun desde el punto de vista de la fe, de un modo sorprendentemente sumario en la colección de escritos catequeticos de san Emmerán, J M HEER, *Ein karolingischer Missionskatechismus* (Friburgo 1911)

de penitencia» durante los siglos XI y XII. Originariamente sólo se concedían en casos fundados (enfermedad, grave trabajo), pero pronto se hicieron de uso general; en muchos casos se indicaban en los mismos penitenciales obras de sustitución. Lo más preferido era el cambio del ayuno riguroso por el rezo de salmos; por ejemplo, tres días de ayunos podían suplirse por tres veces cincuenta salmos, que por lo general había que unir a otras tantas genuflexiones. Según Reginón de Prüm, un día de ayuno podía sustituirse por cien postraciones. Como substituto se usaban también limosnas y peregrinaciones. Popular era la peregrinación a Roma, para la cual, sin embargo, el concilio de Seligenstadt (1022) exigió la autorización del obispo. La amplia despersonalización de la penitencia se ve clara por el hecho de que el *Poenitentiale Bedae* (siglo VIII) permite que un sustituto cumpla la penitencia. Mientras el concilio de Tribur (895) reconoció incluso la redención pecuniaria, otros concilios impugnaron con poco éxito las redenciones o formas especiales de las mismas.

Siguiendo la tradición romana, la penitencia pública terminaba el jueves santo con la reconciliación, cuyo rito pervivió en las catedrales con forma enriquecida durante todo nuestro período. Los penitentes eran presentados solemnemente al obispo *(Venite filii)* que los admitía de nuevo en la comunión de los fieles por la imposición de manos y la oración.

Para los demás fieles, la confesión una vez al año era ahora regla general. Una primera testificación la tenemos para Inglaterra hacia el 670. A fines del siglo VIII la introduce en Francia Teodulfo *(Capitulare* I 36) como prescripción fija. La confesión debía hacerse antes de comenzar la cuaresma. De ahí recibió en Inglaterra la víspera de miércoles de ceniza el nombre de *shrove Tuesday* (= jueves de confesión; *to shrive* = oir la confesión, pues debían escribirse la penitencia que según los penitenciales resultaba y también el nombre de los penitentes). Como esquema para el examen se proponían los siete (u ocho) pecados capitales, «sin los que nadie puede apenas vivir». Cuando no había faltas mayores, se impartía al principio al penitente una bendición, una *absolutio*, cuyo carácter sacramental no es claro. En otros casos y en el siglo IX también de manera general había que presentarse después de la correspondiente penitencia para la reconciliación de jueves

santo. Siguiendo la tendencia de aplicar a todos formas de la penitencia pública, se impuso desde entonces a todos la ceniza el miércoles de la misma. Sin embargo, desde fines del siglo IX se buscaron más y más excusas que permitían reconciliar a penitentes particulares antes de cumplir la penitencia. Hacia fines del siglo X esta práctica es universal. Con ello la confesión se desliga también de la cuaresma.

En nuestro período aparece también a más clara luz la *unción de los enfermos*, unida por cierto con la penitencia de los mismos, es decir, con las formas de penitencia pública acomodadas a los enfermos, que cada uno solía practicar en el lecho de muerte; por las graves obligaciones que con ella iban juntas se las quería sugerir lo más tarde posible (BURCARDO DE WORMS, *Decretum* 1, 18: *si infirmus in desperatione fuerit)*. La unción de los enfermos se intercalaba en la penitencia de éstos entre la imposición de la penitencia y la reconciliación; pero, desde el siglo X, en muchos casos no se daba hasta después de la reconciliación («extrema unción»). De ser posible, debían cooperar varios sacerdotes.

Un fuerte cambio se operó también en las formas del sacramento del *orden*. De las órdenes menores sólo quedaban en la época de la reforma carolingia, casi de manera general, el subdiaconado y el acolitado, en lugar de éste con frecuencia el lectorado, mas eran oficios reales. Pero en los libros se seguía transmitiendo la antigua serie de las siete órdenes menores, que ahora se interpretaba como desenvolvimiento de un solo orden general. En el siglo X se las comienza a concebir como escalones por los que se sube a las órdenes mayores. León VIII, que fue elegido papa de laico, se las recorrió en unos pocos días. La *traditio instrumentorum*, que era ya de atrás usual para las órdenes menores (cf. *Statuta Ecclesiae Antiquae)*, se traslada ahora también a las mayores. La orden del subdiaconado se aproxima ya en el rito del pontifical romano-alemán a la del diaconado; sin embargo, antes del siglo XII no se contó el subdiaconado entre las órdenes mayores.

El *matrimonio* se contraía según formas del derecho germánico, entregar el padre o tutor la esposa al esposo; el rito eclesiástico se reducía a que la pareja así casada asistía a la misa de los esposos y recibía la bendición sacerdotal. Sin embargo, debía preceder un examen eclesiástico sobre la existencia de impedimentos ma-

trimoniales, que señaladamente en materia de grados de parentesco formaron tema importante de las decisiones sinodales.

La adaptación, aun dentro de la fidelidad al tenor de las oraciones romanas tradicionales, se llevó a cabo de la manera más grandiosa en lo que es núcleo de toda liturgia, la celebración de la *misa*. Se insertaron en ella elementos dramáticos: incensaciones, cambio de puesto de los candelabros, realce del evangelio por medio de la procesión solemne y por el lugar de la lectura. Los cánticos sencillos del ordinario, ejecutados antes por el pueblo y ahora por un coro de clérigos, fueron enriquecidos musicalmente y provistos de tropos (textos que correspondían sílaba a sílaba a las notas de la melodía). El aleluya se desenvuelve en secuencia y pronto hay un florecimiento de la poesía secuencial (Notker Bálbulo, † 912). También el rezo en silencio del canon, atestiguado hacia el 800, debe estimarse como elemento dramático: según ejemplo del Antiguo Testamento, sólo el sacerdote debía entrar en el santuario del canon. Después de Paternóster sigue en uso la bendición pontifical galicana. También se impulsó expresamente el ósculo de paz. Según ordenaciones de Carlomagno tenían que recibirlo todos los presentes. En muchos casos se lo consideró como una especie de sustitución de la comunión. Sin embargo, pronto se formó la práctica de que sólo lo dieran y recibieran los comulgantes, partiendo del altar y transmitido a los fieles. La comunión se recibía aún bajo las dos especies. Generalmente se hacía mojando sólo la especie de pan en el sanguis *(intinctio)*, o dando sólo vino, que se había santificado por el contacto con la sagrada hostia. Aunque en la reforma carolingia se intentó la comunión de los domingos por lo menos en cuaresma, pronto hubo que contentarse para la masa de los creyentes con la medida que indicaba el canon de Agde (506), que preceptuaba la comunión por navidad, pascua y pentecostés. Este canon fue encarecido por muchos concilios del siglo IX. Pero aun esta norma fue poco seguida, tanto menos cuanto que, por el mismo tiempo, se comenzó a exigir la confesión para cada comunión.

A la transformación expuesta de la liturgia contribuyó el carácter de los pueblos nórdicos. Algunas prácticas procedían inmediatamente de la lengua simbólica germánica; así, el rezar con las manos juntas, o el uso similar de que el sacerdote recién ordenado,

al prometer la obediencia, pusiera las manos juntas en las manos del obispo, o el bofetón en la confirmación. Mas el poner de relieve lo sensible al aceptar la liturgia romana dependió también de que el latín de la liturgia no era ya entendido ni por la parte románica del pueblo. Tocar la lengua tradicional de la liturgia y pasar a las lenguas vulgares como en gran parte lo hicieron en oriente Cirilo y Metodio, era en occidente idea imposible, pues en el culto divino sólo se podían emplear las tres lenguas de la inscripción de la cruz: hebreo, griego y latín. Y es así que, en el concilio de Francfort de 794, hubo de recalcarse expresamente que por lo menos se podía orar en cualquier lengua. Así se fueron separando el pueblo y el altar, y pronto la separación se extendió a la arquitectura de la iglesia. El altar se coloca, por lo general, en la pared trasera, en el lugar que hasta entonces se destinó en las catedrales a la cátedra del obispo.

Sin embargo, en el renacimiento carolingio se insiste con éxito transitorio en que los fieles contesten al sacerdote y acompañen el canto del *Gloria Patri* del introito, los *kyries* y el *Sanctus*. Pero estos cánticos pasaron pronto de manera general al clero. Para la misa de las iglesias mayores se disponía regularmente de un colegio de presbíteros.

La distancia de la vida diaria del pueblo se acentuó también por el cambio de la forma del pan. Desde el siglo IX se usa cada vez más la forma pura y blanca del pan sin levadura. Para la comunión del pueblo pronto se acude a la práctica de preparar previamente las partículas y llevarlas al altar. La sagrada hostia no se pone ya en las manos, sino en la boca.

Con todo, la reforma carolingia no miró con indiferencia el deber de hacer comprensible al pueblo la liturgia. Carlomagno proclama en una capitular de 802 como deber de los clérigos explicar a los fieles *totius religionis studium et christianitatis cultum*. Es significativo que una de las explicaciones de la misa que se compusieron por este tiempo *(Quotiens contra se)*, evidentemente con miras al pueblo, sólo explica aquellas partes que eran perceptibles a éste, o sea, dejando de explicar el canon. Algunas de estas explicaciones de la misa, como la de Walafrido Estrabón, se distinguen por su sobria claridad. Sin embargo, la pauta para la posteridad la dio solamente aquel género de explicación de la liturgia que des-

arrolló metódicamente Amalario de Metz sobre todo en su *Liber officialis* (distintas ediciones desde 823): la interpretación alegórica. Allí se interpreta la misa como síntesis e imagen de toda la historia salvífica, comenzando por la vocación de los profetas de la antigua alianza, que se realiza (o recuerda) en el introito y los kyries y en el gloria, hasta la última bendición del Señor a sus discípulos en la Ascensión, a la que corresponde el final de la misa. La violenta lucha que inició el diácono Floro de Lyón contra este modo de explicar la misa, ni siquiera su condenación por el concilio de Quierzy de 838, fueron parte a contener su marcha triunfal a lo largo de la Edad Media.

Así vino a ser la misa en las particularidades de su curso cosa exclusiva del sacerdote. De ahí que entonces se introdujeron en ella oraciones que sólo tenían por objeto fomentar su devoción personal y debían, por tanto, rezarse en voz baja. Un primer esquema de esta clase está atestiguado por el sacramentario de Amiens (siglo IX) con sus oraciones en voz baja al acercarse al altar, a la incensación, ofertorio, comunión y final de la misa. Siguieron esquemas con otros textos. Ahora aparecen especialmente las *apologías*, largos *confiteor*, en que el sacerdote, en diversos pasos, señaladamente en la primera parte de la misa, confiesa su indignidad e implora la misericordia de Dios. Una selección moderada de oraciones en voz baja con limitación de apologías y adición de salmos (el salmo 42 al comienzo de la misa aparece aquí por vez primera) la ofrece el *ordo missae* renano, que fue compuesto en San Galo hacia la mitad del siglo X y, desde Maguncia, se impuso finalmente por doquier como base de nuevas formas.

Con la creciente independización del sacerdote celebrante va unida la frecuencia creciente de la misa privada. Los fieles piden misas votivas a su particular intención. En los monasterios, cuyos monjes en su mayoría son sacerdotes, las hermandades de oración con obligación de celebrar repetidas misas por un difunto, operan en la misma dirección. Se celebra también varias veces al día, en muchos casos sin acólito. Esto último es reprobado por distintos sínodos ya del siglo IX como feo abuso. Algunos obispos, lo mismo que el concilio de reforma de Seligenstadt de 1022 (c. 5), determinaron finalmente como límite extremo la celebración de tres misas al día. Luego Alejandro II († 1073) declaró regla la misa

única. En nuestro período, la misa conventual diaria a la hora tercia del día es corriente en la mayor parte de los monasterios como culminación del oficio, mientras en otras partes prevalecen maitines en las primeras horas de la mañana, y son frecuentados por los fieles.

Un enriquecimiento considerable experimentó también en nuestro tiempo el calendario de *fiestas*. Al comienzo del siglo IX, en dominio carolingio, se tenía por fiestas de precepto según datos de diversos concilios, entre otros, el de Aquisgrán de 809 (c. 19), de Maguncia de 813 (c. 36) y según los *Statuta Bonifatii* (c. 36), aparte los domingos, las siguientes: Navidad y los tres días siguientes más la octava, epifanía, en pascua todos los días de la semana pascual o por lo menos (así en otros lugares) los tres primeros días, e igualmente en pentecostés; la Ascensión de Cristo; dos fiestas de María: la del 15 de agosto y la del 2 de febrero o la del 8 de septiembre; las fiestas de los santos Juan Bautista, Pedro, Pablo y Andrés. A ello se añadían las respectivas fiestas de la consagración de la iglesia y el patrocinio o fiesta del patrono. Sólo en una parte de las listas de fiestas de nuestro tiempo se nombran Miguel, Martín, Remigio, Lorenzo y Todos los Santos. De esta última fiesta se tiene por iniciador a Alcuino y está también en la lista del concilio de Reisbach (799), pero sólo a mediados del siglo IX aparece de manera general entre las fiestas de precepto. Dos siglos más tarde, en Burcardo de Worms (*Decretum* II 77), pertenecen ya todos los días citados a la lista general de fiestas de precepto (a excepción de san Remigio). Cuéntese además san Silvestre, los tres días de rogaciones, y, según un decreto del concilio de Erfurt de 932, los días de cada uno de los apóstoles. Es claro que en los pormenores de la vida litúrgica, aun prescindiendo de la pervivencia de liturgias no romanas anteriores en los distintos países, no se daba estricta uniformidad. Sin embargo, recalca Burcardo de Worms (*Decretum* III 66) el principio de que hay que regirse por la iglesia metropolitana. Tanto más frecuentemente hallamos, por ejemplo, en Fulberto de Chartres († 1029; Ep. 3), la observación que se remonta a Gregorio Magno [61]: Siendo la fe la misma, ningún daño hace a la Iglesia la diversidad de usos y costumbres.

61. Gregorio Magno, Ep. I 43 (PL 77, 497): *in una fide nil officit Ecclesiae consuetudo diversa.*

Todos estos desenvolvimientos en la práctica de la liturgia y de la vida sacramental tuvieron esencialmente lugar, durante los siglos VIII-X, en los países del norte; pero luego alcanzaron rápidamente vigencia para la Iglesia universal. Usos litúrgicos aislados hallaron ya antes el camino hacia el sur; pero, en los siglos X-XI, una poderosa corriente de influencia espiritual e institucional se desplazó desde el norte hacia Italia y el centro de la cristiandad. Una la forman las expediciones a Italia de los emperadores alemanes desde Otón el Grande, en cuyo séquito vinieron al sur muchos clérigos. La segunda viene de Cluny; como lo muestran numerosos manuscritos, Monte Cassino fue un importante lugar de trasbordo para la tradición litúrgica venida del norte. También de los normandos pasaron al sur usos litúrgicos propios de Normandía.

XXXVII. El clero y la cura de almas

FUENTES: Las capitulares (MGCap) y concilios (MGConc aevi Karolini; Mansi XII-XIX); Reginón de Prüm, *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. Wasserschleben (Leipzig 1840); Burcardo de Worms, *Decretum* (PL 140, 337-1058). *Admonitio synodalis* (una de las formas textuales más originales): PL 96, 1375-1380).

BIBLIOGRAFÍA: R. Stachnik, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen* (Paderborn 1926); G.H. Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien* (Friburgo 1914); G. Flade, *Die Erziehung des Klerus durch die Visitationen bis zum 10. Jh.* (Berlín 1933); A.M. Königer, *Die Sendgerichte in Deutschland* I (Munich 1907) 7-28. P. Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du VI^{e} au XI^{e} siècle* (París 1900); L. Pfleger, *Die Entstehung und Entwicklung der elsässischen Pfarrei* (Estrasburgo 1936); St. Zorell, *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit* II: AkathKR 82 (1902) 258-289; L. Nanni, *L'evoluzione storica della parrocchia:* SC 81 (1953) 475-544; A. Heintz, *Die Anfänge des Landdekanates im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Bistums Trier* (Trieste 1951). H. Leclercq, *Chanoines:* DACL III 223-248; L. Hertling, *Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorden:* ZKTh 54 (1930) 335-359; G.G. Meersseman, *Die Klerikervereine von Karl dem Grossen bis Innocenz III:* ZSKG 46 (1952) 1-42 81-112. A. Linsenmayer, *Geschichte der Predigt in Deutschland bis zum Ende des 14. Jh.* (Munich 1886); F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen* (Leipzig 1897); Schnürer II; J.B. Schneyer, *Die Predigt im MA:* LThK^{2} 8 (1963) 708-713.

Expuesta antes la evolución de las iglesias rurales y urbanas, así como la repartición del obispado en pequeños distritos (§ XXXIII), cabe preguntar qué formas concretas tomaron la vida y acción de los pastores de almas dentro de un obispado de la primera edad media. Uno de los empeños más urgentes era sin género de duda unir lo más posible al clero rural. El peligro del aislamiento se daba sobre todo en los sacerdotes de iglesias de patronazgo, y ellos precisamente, dada su deficientísima formación y su situación de dependencia, necesitaban de constante inspección y acicate tanto para las funciones litúrgicas y pastorales como respecto de su conducta moral. Esta misma tarea sólo podía cumplirse si se limitaban las exigencias a lo más necesario. Mejor era por lo pronto la situación del clero urbano. No cabe duda de que la unión antes descrita en los cabildos ayudaba al mantenimiento del espíritu religioso, siquiera, por otra parte, llevara a una distribución de cargos que sustraía a la mayoría de los canónigos de la cura de almas propiamente dicha. Autorizados por la regla normativa de Aquisgrán de 816 a poseer privadamente y descargados de trabajo, con pocas excepciones, los capitulares perdían no raras veces el espíritu religioso, abandonaban incluso la vida común, por lo menos en parte, y fundaban un hogar propio. Sin embargo, la idea fundamental demostró ser tan fecunda que fue recogida aun fuera de los cabildos. Había a veces en las ciudades asociaciones de clérigos de organización menos rígida que la de los cabildos. Es conocida una hermandad de clérigos de París (siglos IX-XI) que se llamaba a sí misma *societas duodecim apostolorum,* con reunión semanal para el culto divino, oración y comida de hermandad, precursora de aquellos cabildos fundados o reformados en los siglos XI-XII, que se fijaban en doce miembros, la mitad o el doble de este número.

Pero el principio de la asociación halló también aplicación en el clero rural. Como una especie de remedio en caso de necesidad, durante los siglos VIII-IX los corepíscopos crearon a veces asociaciones y ejercieron cierta inspección. Ahora, con los decanatos antes descritos, se formó un orden nuevo. Los sacerdotes de cada decanato debían reunirse al comienzo de cada mes *(per Kalendas),* tal como lo describe más puntualmente una capitular de Hincmaro de Reims de 852 (c. 15). En estas Kalendas, como se llamaron

también posteriormente, se comenzaba celebrando la misa en común, luego seguía la conferencia *(collatio)* bajo la presidencia del decano. Hincmaro tenía motivo para advertir que la comida común que seguía no degenerara en un banquete opíparo o en una bacanal. Temas de la conferencia eran, como sabemos por ordenaciones posteriores, los deberes parroquiales, la marcha de las parroquias, los sacramentos, cuestiones de fe y vida religiosa, corrección de hermanos negligentes. Según Hincmaro, había que informar sobre los penitentes públicos de cada comunidad y su conducta y notificarlo al obispo. En el programa entraban también oraciones en común por el rey, superiores eclesiásticos y por los vivos y difuntos.

Un medio importante para levantar la cura de almas, por el que sabemos a par pormenores acerca de su organización, fueron las *visitas*. Desde Carlomán (Capitular de 742) se les dio de nuevo gran importancia. Anualmente visitaba el obispo los lugares determinados para ello, por lo general a los antiguos párrocos. La visita, como se comprende, era siempre una fiesta del lugar respectivo, pero podía significar también una carga sensible para los anfitriones, por lo que distintos cánones ponían coto a los gastos. El obispo administraba la confirmación, predicaba y, con ayuda de su arcediano (o del arcipreste) que también lo podía representar, examinaba el estado de la comunidad. Este examen se convirtió, hacia el 800, en sínodo *(synodus)* o tribunal sinodal, en que la comunidad reunida, posteriormente los testigos sinodales escogidos, prestaban juramento y eran invitados a declarar incluso contra los sacerdotes.

Hacia fines del siglo IX, la visita de los sacerdotes se desprendió de ello. Para estas visitas y tribunales sinodales escribió Reginón de Prüm († 916) su obra: *De synodalibus causis* en dos libros. El primero está dedicado a la visita de los clérigos. En el segundo se recogen disposiciones de derecho, que atañían a los laicos y servían para el examen del estado moral y religioso de las comunidades. Sobre la situación pastoral recibimos copiosa información sobre todo por las 96 preguntas de visita con que comienza el libro primero, y en parte también por las preguntas paralelas del segundo. Las exhortaciones allí expresadas se recubren en gran parte con la *Admonitio synodalis*, llamada también *Homilia Leonis* (papa León IV, † 855) compuesta hacia mitad del siglo IX,

y que, desde entonces —en forma ampliada por lo demás hasta el actual *Pontificale Romanum*— se ha transmitido como alocución final del obispo en los sínodos. Contiene material de las capitulares y concilios carolingios y particularmente de las disposiciones de Hincmaro. Su contenido se repite en gran parte en el decreto de Burcardo de Worms.

Los deberes sobre los que se llama la atención a los sacerdotes, atañen a la integridad de los bienes de la parroquia, al estado de los edificios y a la limpieza de la iglesia, que no debe emplearse como granero de trigo, la limpieza y seguridad de los ornamentos y vasos sagrados. El atrio de la iglesia debe estar cercado, y no se permitirán en él danzas de mujeres. Sobre el altar, en forma de mesa, está la *pyxis*, con el Santísimo, preparado para la comunión de los enfermos. Aparte el Santísimo, sólo pueden estar sobre el altar los cuatro evangelios y —en contraste con el uso de siglos pasados[62]— ahora también en forma digna las reliquias de los santos.

El sacerdote debe levantarse todos los días a maitines, y, diariamente, a horas dadas, cantar las horas canónicas —en Reginón de Prüm se citan prima, tercia, sexta y nona— a cada una de las cuales debe darse un toque de campana. Debe haber un clérigo que cante con él los salmos, lea en la misa la epístola y le responda. A tercia celebrará diariamente la misa, pero tiene que permanecer luego en ayunas hasta mediodía, a fin de poder hacer en casos dados lo mismo para peregrinos que lleguen. Los domingos y días de fiestas los fieles tienen que asistir a maitines, a misa y vísperas. En algunos pueblos ha establecido hombres de confianza *(decani)* para recordar este deber y el del descanso del domingo, que debe guardarse *a vespera ad vesperam*. También los pastores *(porcarii et alii pastores)* tienen obligación de asistir a misa el domingo. Antes de la misa, el párroco bendice el agua y asperja con ella al pueblo. Al ofertorio presentan los fieles la oblación; pero las velas y cosas por el estilo deben traerse antes. Si no hay un diácono o subdiácono, debe el párroco limpiar por sí mismo al fin de la misa los vasos sagrados. Después de la misa distribuye, de la oblación del pueblo, el pan bendito *(eulogias)*. Como libros

62 En los primeros tiempos carolingios se ponía en tales casos una especie de sarcófago detrás del altar, cf BRAUN II 548-555

que debe poseer el sacerdote se citan: el misal (sacramentario), leccionario, antifonario (para los cánticos de la misa), homiliario, una exposición ortodoxa del símbolo y padrenuestro y un martirologio (para anunciar a los fieles las fiestas ocurrentes de los santos), de ser posible también 40 homilías de san Gregorio Magno. Los salmos debe sabérselos de memoria, lo mismo que las oraciones fijas de la misa, el *Symbolum Quicumque* y el formulario de la bendición del agua; los demás textos debe por lo menos poderlos leer sin error. Debe también ser apto para explicar los domingos y fiestas al pueblo algún fragmento del evangelio, de la epístola o de la Escritura en general. Debe cuidar de que todos sepan de memoria el credo y el padrenuestro. Los niños lo aprenderán de sus padrinos. El sacerdote vigilará que ningún niño muera sin bautismo y comunión; por eso, en los viajes, llevará siempre consigo los santos óleos y la eucaristía [63].

Papel importante desempeñó también la *penitencia*. Al comienzo de la cuaresma debe el párroco exhortar a los fieles a la confesión. Para no imponer arbitrariamente la penitencia, poseerá un penitencial, exigencia hasta cierto punto sorprendente, dada la decidida repulsa que diversos concilios opusieron a los penitenciales con sus tarifas rígidas y a menudo contradictorias y las sustituciones a menudo ligeras de la penitencia («redenciones»): *quorum errores certi, auctores sunt incerti*, como los calificaba, entre otros, Rodolfo de Bourges († 868) [64]. Adviértesele al párroco no se deje sobornar por pecadores públicos, a los que tendría que llamar a la penitencia de la Iglesia. Por otra parte, no debe convidar a vino y carne a pecadores públicos, sin que ellos simultáneamente den una compensación por medio de limosnas.

Que al sacerdote se le encareciera señaladamente el buen ejem-

---

63 Esta descripción, aun respecto de la eucaristía, se halla en todo caso en las *Capitula* de Ghaerbaldo de Leiden (MGCap I 244) y en los *Statuta Bonifatii* II 4 (MANSI XII 383s)

64 Los más antiguos penitenciales, todavía sin estructura ordenada, se compusieron en el siglo VI entre los irlandeses De origen anglosajón son nuevos penitenciales compuestos con orden sistemático que llevan los nombres de Cummean, Teodoro, Beda y Egberto Ambas clases se propagaron desde el siglo VIII en el continente y aquí se combinaron con prescripciones tradicionales sobre penitencia, lo que hizo más sensible sus contradicciones Como se vio ser imposible descartar los libros penitenciales, se compusieron otros nuevos por impulso de los concilios carolingios de reforma, entre los que descollaron los de Halitgar y de Rabano Mauro, hacia 1010 apareció aún el de Burcardo de Worms (libro XIX de su decreto) Tampoco así se logró un orden claro

plo, es cosa que se cae de su peso. Se le previene que no tenga en casa una *mulier subintroducta*. No le es lícito llevar armas, una prescripción, sin embargo, que seguramente no urgirían muchos señores obispos feudales. No debe deportarse con perros y halcones ni frecuentar las tabernas. Se le examina también sobre si ha dado en prenda al hostelero o comerciante los utensilios de la iglesia. No tomará parte en las bodas. En los banquetes fúnebres no se permitirá brindar a los huéspedes en honor de los santos y emborracharse. Llevará siempre el traje eclesiástico, aun en los viajes, por lo menos la *stola*. Si un sacerdote es matado sin estola, sólo había que pagar por él el *Wergeld* (o rescate de sangre) ordinario, no el triple. El sacerdote debe preocuparse particularmente por los pobres y mostrarse hospitalario con los transeúntes o viandantes. Visitará a los enfermos, los reconciliará y ungirá, administrándoles el viático por sí mismo y no por manos de laicos.

Es evidente que con este espejo de deberes que, durante los siglos IX y X, se puso ante los párrocos en sínodos diocesanos y visitas episcopales, sólo se trazaba por de pronto un programa, al que la realidad podía ir muy a la zaga; pero era en todo caso un programa detrás del cual estaba toda la autoridad, no sólo de la Iglesia, sino también del estado de entonces.

De todo ello resulta que la cura de almas se desarrolló en formas primitivas, pero tenía contornos fijos. Las formas tradicionales del culto y los sacramentos formaban el armazón básico para la dirección de esta cura de almas preferentemente litúrgica. A fin de asegurar por lo menos esta sección de la formación religiosa, ya Carlomán ordenó, de acuerdo con san Bonifacio y el *Concilium Germaniae* de 742, que todo sacerdote tenía que pasar anualmente ante su obispo un examen formal acerca del rito del bautismo y la misa, ordenación que, entre otros, renovó aún Hincmaro el año 852. Un número de temas literarios que fueron creados para este examen, generalmente en forma de preguntas y respuestas, han llegado hasta nosotros [65]. No existía una catequesis para los niños. La iniciación y dirección religiosa de la juventud había de hacerse en lo esencial por vía de costumbre. Sin embargo, se indicaba a padres y padrinos que enseñaran a los niños el credo y el padre-

65 Ejemplos de esta literatura, que era calificada de *Ioca episcopi ad sacerdotes*, en A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Friburgo 1902) 342s 411s

nuestro y, según Reginón de Prum (I 275), en la confesión anual, el sacerdote tenía que empezar haciendo recitar al penitente las dos fórmulas. En otras partes, según testimonio de los *ordines* de la confesión, el sacerdote preguntaba por lo menos sobre la fe en las tres personas y una sola divinidad y en la resurrección universal para el juicio de buenos y malos. La predicación, que estaba mandada los domingos, dado el estado de formación del clero, cuando en absoluto se efectuaba, hubo de ser muy pobre. En el sínodo de Aquisgrán de 789, se citan como temas de predicación (aparte la explicación de textos escriturarios mandada en otras partes) que hay un Dios, Padre, Hijo y Espíritu, que el Hijo se hizo hombre, que los muertos resucitan, y qué pecados llevan al hombre al infierno.

La falta de una amplia predicación hubo de tener efectos tanto más desastrosos para la educación del pueblo, cuanto que ya no se entendía la lengua de la liturgia. Sin embargo, los concilios de reforma de 813 y el de Maguncia de 847 exigieron expresamente que los clérigos predicaran al pueblo *secundum proprietatem linguae* y que los modelos homiléticos fueran trasladados a la *rusticam Romanam linguam aut Theotiscam*. En las oraciones por los vivos y difuntos que en Reginón (I 192) siguen a las diversas partes del sermón, el uso de la lengua vulgar es por lo menos probable en cuanto que cada invitación a orar se pronunciaba en ella, tras lo cual cada uno tenía que rezar en silencio el padrenuestro. Pero el uso de traducciones del *confíteor* como pública confesión en el mismo lugar de la liturgia no puede demostrarse antes del siglo XII, mientras tales textos para emplearlos en la confesión individual («fe y confesión») se remontan ya a la época carolingia [66]. Pero el pueblo sabía aún incorporarse de algún modo a la liturgia. El obispo Herardo de Tours supone en su capitular de 858 que el pueblo canta el *Sanctus* y exhorta al sacerdote que lo acompañe. El *Kyrie eleison*, como súplica que se repite, se convirtió ya entonces en punto de partida de las «Leise» (cántico) de Pedro, de las que posteriormente nació el cántico eclesiástico alemán. Si luego, ya bajo Carlomagno y por estímulo suyo, se compusieron diversas explicaciones de las ceremonias del bautismo y señalada-

66 E. v. STEINMEYER, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmaler* (Berlin 1916) 309 364.

mente de la misa, también esto hubo de hallar algún eco en la instrucción del pueblo. Finalmente, las fiestas del año litúrgico, subrayadas por el descanso, hubo de marcar profundamente la conciencia del pueblo. Pero con esto entramos ya en el terreno de la vida religiosa en sentido estricto.

XXXVIII. Formas de piedad

BIBLIOGRAFÍA: Como la piedad del tiempo se mueve aún enteramente en la proximidad de la liturgia, debe tenerse en gran parte en cuenta la bibliografía citada en el § XXXVI. Añádanse: S. Bäumer, *Geschichte des Breviers* (Friburgo 1895); J. Stadlhuber, *Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben:* ZKTh 72 (1950) 282-325. Sobre los objetos principales de piedad: E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge* (París 1932) 1-27; R. Berger, *Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst* (Reutlingen 1926); Jungmann LE (de ahí, part.: *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter,* 3-86; *Beiträge zur Struktur des Stundengebetes,* 208-264; *Der liturgische Wochenzyklus,* 332-365); St. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters* (Friburgo 1909); id., *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jh.* (Friburgo 1890). Sobre los comienzos de la literatura oracional: A. Wilmart, *Precum libri quattuor aevi Karolini* (Roma 1940); id., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen-âge latin* (París 1932); id., *Prières médiévales pour l'adoration de la Croix:* ELit 46 (1932) 22-65; id., *Le manuel de prières de S. Jean Gualbert:* RBén 48 (1936) 259-299 (con la prueba de que se trata de una colección de oraciones del siglo IX procedente de Nonantola); A. Salvini, *Manuale precum S. Joannis Gualberti* (Roma 1933); F.X. Haimerl, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands* (Munich 1952). W. Godel, *Irisches Beten im frühen Mittelalter:* ZKTh 85 (1963) 261-321 389-439; E. Iserloh, *Die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius:* TThZ 63 (1954) 193-205; H.B. Meyer, *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte:* ZKTh 81 (1959) 306-350 405-454; U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII*e *siècle* (París 1927); L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen-âge* (París 1925); Veit; Künstle.

Tarea primera de la educación religiosa del pueblo era aún a fin de siglo la lucha contra los residuos de paganismo y contra

la superstición. Los penitenciales hasta el de Burcardo de Worms hablan a este propósito lenguaje claro. Parejos residuos iban desde las mujeres que, al hilar o tejer, dicen sentencias secretas y desde la vela del cadáver en que se cantan «cánticos diabólicos», hasta la magia propiamente dicha y los sacrificios paganos a fuentes, piedras y cruces de caminos.

Dado el estado de la predicación, no era de esperar en la masa del pueblo una vida religiosa fundada en la interioridad. La fuerza de la educación popular radicaba en lo institucional. Tenía que bastar que se cumpliera lo que estaba consignado en leyes y prescripciones. Un florecimiento religioso sólo cabía esperarlo, lentamente, del ejemplo de monasterios y cabildos, única piedad que nos es en cierto modo asible.

Como la vida cultural de nuestro período, así también la de piedad llevaba cuño monástico. Esto vale para el clero; pero también los laicos buscaban en las fraternidades de oración, precursoras de las posteriores cofradías, el arrimo a un monasterio. El monasterio era hasta tal punto modelo de los cabildos colegiados de los clérigos seculares, que no raras veces la misma fundación pasó de la constitución canonical a la monástica, y a la inversa. El concilio de Cloveshoe en Inglaterra (747), que dirigió san Bonifacio, estatuyó que se rezaran en todas partes la serie entera de las siete horas canónicas con salmodia y canto según el uso de la Iglesia romana (es decir, de los monasterios romanos basilicales, can. 15). Esto era una innovación. En oriente y occidente el clero secular sólo estaba obligado a maitines y vísperas que se tenían juntamente con el pueblo, y aun en los obispados del contorno de Roma, como lo muestra la *Cautio episcopi* del *Liber diurnus* de los siglos VI-VII, sólo se exigía además la «vigilia» que procedía a maitines (aproximadamente nuestros maitines actuales). Sin embargo, la exigencia de todo el oficio monástico, después del sínodo de Aquisgrán de 816, es repetida desde ahora por dondequiera en el continente y, como vimos, se extendió a las mismas iglesias parroquiales, siquiera no se impusiera también la recitación privada a los que estuvieran impedidos.

Con el rezo común del coro iba anejo otro importante factor de formación religiosa: la lectura espiritual en común. Las lecciones eran esencialmente más extensas que en el tiempo siguiente de los

breviarios. En los monasterios cluniacenses se ponía empeño en que cada año se leyera la Sagrada Escritura íntegra. A ello se añadía de los escritos de los padres, de las vidas de los santos y de las *passiones* de los mártires lo que precisamente podía ofrecer la biblioteca de monasterios y cabildos. La lectura del coro se continuaba en muchos casos en el refectorio. Dada la carestía de los libros, la lectura espiritual particular pasaba a segundo término; pero se cultivaba y era especialmente recomendada como *lectio divina,* como lectura reflexiva, que contenía también los elementos de la oración contemplativa.

A par de la lección estaba en el rezo del coro la salmodia. Los salmos ocupaban aun fuera del rezo del coro puesto importante. El que aprendía a leer lo hacía sobre los salmos, hasta el punto de que *psalmos discere* significaba aprender a leer. Uno de los escritos ascéticos más importantes del siglo IX es el tratado *De psalmorum usu* atribuido a Alcuino, que, en tono de sincero entusiasmo por el tema, da instrucciones sobre cómo pueda aplicarse la oración psálmica a las más varias intenciones y hacer uso de ellas en las ocasiones más diversas. La antigua práctica de añadir a cada salmo una oración u otro rezo, aunque no se usaba ya en el rezo del coro, no fue olvidada, como lo muestra entre otros el comentario a los salmos de Bruno, obispo de Wurzburgo († 1045). Los salmos eran naturalmente puestos a la luz del cumplimiento novotestamentario, y así se los hacía rectamente legibles para el cristiano, como lo prueban, a par del comentario citado, los muchos manuscritos del salterio que llegan hasta la alta edad media, en que a cada salmo se le pone una inscripción explicativa como *vox Christi* o *vox Ecclesiae*[67]. También en la piedad popular debieron de tener un puesto, por lo menos, algunos versículos y fragmentos selectos de salmos. En todo caso estaban muy difundidas colecciones de versículos acomodados. Ya tempranamente se propagaron con el nombre de *capitella de psalmis;* en el escrito *De psalmorum usu* se llaman: *Post Dominicam orationem versus.* Son versículos, algunos de los cuales perviven en las preces de nuestro breviario.

Hacia fines de siglo comienzan los salmos a perder popula-

---

67. P. SALMON, *Les «tituli psalmorum» des manuscrits latins* (Roma 1959).

ridad. Las oraciones que se le imponen a un penitente, no se expresan ya en salmos: 50 salmos, 150 salmos con otras tantas genuflexiones; en lugar de los salmos, se impone igual número de veces el salmo único *Miserere,* o un solo grito de oración, por ej.: *Miserere mei Deus,* o simplemente el paternóster. De la repetición cien veces del padrenuestro nace el salterio del padrenuestro que, después de cierto florecimiento, es sustituido progresivamente desde el siglo XII por el salterio mariano, que está constituido sobre el avemaría, y por su forma definitiva que fue el rosario.

En nuestro período comienza también la historia del devocionario, siquiera por entonces sólo pudiera ser cosa de pocos. En Irlanda se ha transmitido el *Book of Cerne* (siglos VIII-IX), que es una colección de los más varios fragmentos de oración. Del dominio carolingio, el más conocido es el devocionario de Carlos el Calvo [68] que sorprende por el empeño de ayudar al regio orante a tomar parte en el culto público de Dios. Fuerte apoyo en la liturgia muestran otras dos colecciones de oraciones del siglo IX que corren con el nombre de Alcuino: el ya mentado escrito *De psalmorum usu* y los *Officia per ferias,* así como otras colecciones del mismo tiempo, que han sido dadas mejor a conocer por Wilmart. Beben de la liturgia y padres de la Iglesia, y los salmos están copiosamente empleados. Pero luego aparecen también más en primer término puntos personales de oración: apologías y peticiones de virtudes determinadas ocupan mucho lugar. Se ofrecen textos en honor de la santísima Trinidad y de cada una de las personas divinas. De singular intimidad son las oraciones en honor de la cruz que, junto con las reliquias de los santos, puede considerarse como el principal objeto de la devoción de aquellos siglos. En honor señaladamente de la cruz el viernes santo, se elaboró una gran riqueza de textos, que penetraron también en los libros litúrgicos; en general cabe comprobar una constante acción recíproca entre aquellos antiquísimos devocionarios y los libros litúrgicos del tiempo.

En la piedad de esta dura época tuvieron también los ejercicios externos mucha mayor importancia que en otros tiempos. Maestros de ellos fueron los monjes irlandeses. La genuflexión repetida

68 El devocionario de Carlos el Calvo ha sido editado por FELICIAN NINGUARDA, *Liber precationum* (Ingolstadt 1583). Cf. también DACL III 865s.

cincuenta veces en unión de 50 salmos o en un múltiplo de este número, orar durante horas enteras con los brazos en cruz, pasar noches enteras en agua fría, viajar ascéticamente y peregrinar a lugares santos eran ejercicios predilectos de los grandes orantes y, a par, obras que se prescribían a los penitentes.

Si queremos caracterizar la piedad de la época tal como se manifiesta en éstas y semejantes formas, podemos calificarla de piedad de transición. De un lado actúan aún fuerzas vivas de la tradición que vienen de la antigüedad cristiana. Quizá donde éstas se revelen con más claridad sea en el arte eclesiástico. Todavía el románico, y tanto más el período que le antecede, respira el espíritu de un orden firme y objetivo, de claras proporciones. Es el arte que, dentro de toda su independencia, mejor armoniza con el espíritu de la liturgia romana. En el ábside principal de muchas iglesias de este tiempo se representa la *Maiestas Domini*, Cristo sentado en un trono real. La misma representación del Señor crucificado, que ahora aparece con mayor frecuencia, está muy lejos de una reproducción realista del acontecimiento del Gólgota. El crucificado está aún rodeado de figuras angélicas como en el arte irlandés o, como en la pintura de libros en el continente, de otras figuras simbólicas (la Iglesia y la sinagoga, los símbolos de los evangelistas, el sol y la luna), que indican el sentido profundo del acontecimiento. Y luego se forma el crucifijo románico, en actitud victoriosa, con la corona real en la cabeza (Gerokreuz, hacia 976; Innichen, siglo XI). La cruz como signo de victoria, circundada ya del esplendor pascual, fue tema favorito de pintores y poetas carolingios [69], como era también objeto predilecto de la oración piadosa.

Con qué fuerza operaba aún esa mentalidad, muéstralo un pormenor que pudo ser de gran importancia para la educación del pueblo: En la evangelización de los pueblos eslavos y bálticos y de los húngaros se impuso la concepción de la semana cristiana que culminó en el domingo como día de la resurrección en los nombres de los días de la semana. En lugar de la numeración recibida del judaísmo, que comenzaba por el domingo y designaba por

69 Cf. las poesías acrósticas y dibujos de RABANO MAURO, *De laudibus s. Crucis*: PL 107, 133-294. Pero algo semejante hay también en Alcuino, cf. H. B. MEYER, *Crux decus es mundi. Alkuins Kreuzfrömmigkeit*: *Paschatis Sollemnia* (Friburgo 1959) 96-107.

tanto el lunes como feria II y culminaba en el sábado, y que la antigüedad cristiana sólo se atrevió a cristianizar prosiguiendo la numeración y contando el domingo como día octavo, aquí apareció una numeración en que aparece el lunes como día «primero» y el domingo, coronando la semana, como último[70].

Pero el carácter de transición de nuestra época se muestra también —y de forma muy impresionante— en la aparición de una nueva forma de piedad, que llega a madurez en la ulterior edad media y perdura hasta la piedad popular de la actualidad. Precisamente en la concepción de la semana cristiana es ya Alcuino representante de un cambio. Alcuino deja desde luego en la serie de misas votivas por él creadas para el viernes el tema tradicional de la cruz; pero, en el domingo, que él pone al comienzo de la semana, el pensamiento de la resurrección está ahora desplazado por la devoción a la santísima Trinidad. La imagen de Cristo que ahora aparece en primer término, no es, como acertadamente se ha dicho, el *Christus passus et gloriosus* de los primeros tiempos cristianos, sino el *Christus patiens*, en todo caso, el Cristo de las fronteras de los relatos evangélicos.

Es maravillosa la fuerza con que el misterio trinitario comienza a dominar por este tiempo la conciencia cristiana. La fe cristiana se designa preferentemente como *fides sanctae Trinitatis*. Con este título compuso Alcuino su obra capital: *De fide sanctae Trinitatis*. En la abadía de Teodulfo de Orleáns († 821), el *Symbolum Quicumque* entraba en el oficio del día. Lo que ahora aparece como objeto central de la fe, no es el misterio de Cristo, sino la doctrina de las tres personas divinas.

Con ello se da la mano que ahora Cristo ocupa sencillamente el lugar de Dios, y a la inversa. Por mucho que aparezca ahora en primer plano lo humano de los relatos evangélicos y en este sentido se pudiera hablar de una creciente atención a la humanidad del Señor, su figura total es entendida como manifestación de Dios. En los modelos de catequesis carolingias, que se han transmitido como sermones de san Bonifacio (PL 89, 842-872), es sencillamente Dios que nació de la Virgen y fue crucificado por nosotros. El

70 Así, por ej., en lituano el lunes se llama *pirmadienis* (=prima dies) y correspondientemente los restantes días hasta el sábado. J. A. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie* (Innsbruck 1941) 220s.

que nos ha creado —concluye una catequesis— nos conduzca a la alegría eterna, Cristo nuestro Señor. Es la misma mentalidad simplificadora que nos sale al paso en la poesía altoalemana, sobre todo en el *Heliand*, en que es elemento determinante de la imagen del Señor el ideal del héroe germánico. Cristo es el Dios-rey a quien se sigue y al que se ha jurado fidelidad en el bautismo.

La fuerza de esta mentalidad se reconoce en que influyó en la transformación de la liturgia romana. El final de la oración romana: *Per Dominum nostrum*, que recalca la mediación fundada en la humanidad del Dios hombre y exalta su señorío, se cambia no raras veces en un: *Qui vivis*, que sólo deja ya en el campo visual su divinidad. Consecuencia necesaria de una exposición así recortada fue que, al obscurecerse la humanidad de Cristo, se obscureció también la conciencia de una cercanía de Dios por la gracia, en que es admitido el cristiano por obra del Dios-hombre. También en la imagen de la Iglesia se difuminan los rasgos de la familia de Dios y se destacan tanto más fuertemente las líneas jerárquicas. La distancia entre el sacerdote y el pueblo se agranda hasta tal punto, que, si no se borra lo que el canon de la misa romana dice de los fieles: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, se cree necesario completarlo por las palabras: *pro quibus tibi offerimus*. La Iglesia y el orden cristiano aparecen ahora sobre todo como cosa de la ley, no diferentemente que el orden del estado, del que la Iglesia sólo se distingue ya por difusas líneas fronterizas; y detrás de la ley está el juicio divino. La ya mentada penetración de las apasionadas acusaciones de sí mismo en las apologías, que, por ej., en la llamada *Missa Illyrica* del siglo XI, se enzarzan como una enredadera por toda la liturgia de la misa, se hace así comprensible. El cristianismo ha tomado un sesgo moral y un espíritu más sombrío.

Por otra parte, al desaparecer en cierto punto a la mirada el solo mediador Cristo Jesús en el esplendor de su gloria, el hombre atribulado tenía que buscarse otras ayudas. La primera edad media es el tiempo de una subidísima devoción a las reliquias. Príncipes y prelados, entre ellos ya Carlomagno y Rabano Mauro ponían férvido empeño en traerse reliquias de Roma, de Italia y otras partes, sin reparar demasiado en su elección. Las traslaciones de cuerpos de mártires pertenecen ahora a las grandes fiestas de la

cristiandad. Son incontables las formas en que se fabricaron preciosos relicarios y apenas imaginables los nombres con que fueron designados [71]. Por las reliquias de los santos se esperaba protección y ayuda de cuerpo y alma.

A par de los mártires, y por encima de ellos, adquiere creciente importancia el culto de la madre de Dios. Una gran parte de las nuevas iglesias, entre ellas la capilla palatina de Aquisgrán, le fueron dedicadas. Las imágenes de la *Theotokos* que venían de oriente, hallaron ahora múltiples imitaciones. En Alcuino aparece por vez primera un día de la semana consagrado a María. El movimiento de Cluny señaladamente fomenta la devoción a la Virgen, *mater misericordiae*, como se la llama ahora preferentemente. En todo monasterio se le dedica por lo menos una capilla. De san Ulrico de Augsburgo cuenta su biógrafo que, después del oficio ordinario, aún rezaba otros oficios más cortos: de la santa cruz, de todos los santos y de santa María. En el siglo XI está ya muy difundido, para todos los días, el *Officium parvum beatae Mariae Virginis. Desde este tiempo ejerce también creciente influencia* el *Hymnus akathistus,* procedente de Bizancio, que con su larga serie de títulos gloriosos de María, que produce toda una primavera de poesía mariana y se decanta posteriormente, entre otras, en las letanías de la Virgen [72].

¿Cómo se llegó a este chocante desplazamiento de acentos, a esta tan distinta iluminación del mundo único de la fe, tan distinta, decimos, si pensamos en el lenguaje de los padres? Porque es evidente que no se trataba de nuevas verdades de fe; es así que en este tiempo la mera apariencia de desviación en materias de fe tradicional podía producir la mayor conmoción, como lo ponen de manifiesto los procesos en torno de la cuestión de las imágenes *(libri Carolini)* o de la formulación de la presencia eucarística (Radberto y Ratramno). Aquí nos encontramos ante las repercusiones de aquella gran conmoción que, en el atardecer de la antigüedad cristiana, fue provocada por el arrianismo occidental. El foco de ese temblor, cuyas vibraciones se prosiguieron durante los

---

71. J. BRAUN, *Die Reliquiare des christlichen Kultus und ihre Entwicklung* (Friburgo 1940).

72. G.G. MEERSSEMAN, *Der Hymnos akathistos im Abendland* (Friburgo de Suiza 1958).

siglos, hay que buscarlo en la España visigótica del siglo VI. La conversión del pueblo visigodo a la Iglesia católica, que fue sellada en el concilio de Toledo del año 589, había sido precedida de reiteradas y violentas luchas, y también discusiones intelectuales sobre la recta cristología. El arrianismo impugnaba la consubstancialidad del Hijo con el Padre y apuntaba a la fórmula de mediador, al *per Christum* que fue también efectivamente usado de antiguo en la liturgia católica, e indicaría una supuesta subordinación del Hijo en su divinidad; la defensa católica replicaba acentuando con la misma resolución la consubstancialidad del Padre y del Hijo, la unidad de esencia divina en la trinidad de las personas, y ello no sólo en bien pulidas definiciones de las fórmulas trinitarias, sino también en las formulaciones de la oración litúrgica, no menos que en la renuncia práctica a la fórmula equívoca de mediador. La repercusión sobre la mentalidad católica había de ser tanto más persistente, cuanto que la liturgia española entonces aún flexible pasaba por una fase de viva evolución y luego se afirmó definitivamente en esta fase. Luchas dogmáticas semejantes, como sabemos, entre otros, por Gregorio de Tours, se libraron también sobre suelo galo; pero la influencia decisiva hubo de partir de España, cuya Iglesia pasaba en el siglo VII por un período de florecimiento (entre otros, Isidoro de Sevilla), e iba por ello a la cabeza de la cristiandad.

Sin embargo, la Iglesia galo-franca no fue tanto afectada en transmisión inmediata por el movimiento espiritual del país vecino, cuanto por el rodeo de las Islas Británicas. En la liturgia iro-escocesa se han notado muchas veces «síntomas hispanos», es decir, influencias de España sobre Irlanda en los siglos VII-VIII, que pasaron luego a la Iglesia de los anglosajones [73]. Bonifacio y Alcuino son luego los grandes exponentes del influjo anglosajón sobre el continente y, por ende, sobre la cultura religiosa del renacimiento carolingio, que fue efectivamente decisiva para los siglos posteriores de la edad media. El camino que recorrió el símbolo niceno-constantinopolitano —desde España, a donde llegó procedente de la primigenia patria oriental de las luchas cristológicas, a Irlanda, de aquí a los anglosajones, por Alcuino a la capilla palatina de

73. Cf. el capítulo *Spanish symptoms*, en E. BISHOP, *Liturgica Historica* (Oxford 1918) 165-210.

Carlomagno y, finalmente, con ocasión de la expedición romana de Enrique II de 1014, de Alemania al centro de la cristiandad —, ese camino es el mismo en que se formó e impuso la nueva piedad de la edad media.

Aunque la vida religiosa de la primera edad media perdió, por la evolución indicada, no poco de la frescura y confianza de los siglos anteriores, podemos, sin embargo, comprobar en la nueva base indicios de un nuevo florecimiento. Cuanto más retrocede el ciclo de ideas pascuales cuyo tema es la gloria de Cristo, tanto más se vuelve el ánimo religioso a la aparición del Cristo terreno. Gana importancia y popularidad la fiesta de Navidad con su ciclo festivo, y del misterio pascual de la redención ocupan sobre todo al piadoso orante los elementos terrenos y visibles. Éstos se convierten ahora en objeto preferido del juego imitativo. La procesión del domingo de Ramos es ya un proceso dramático en el pontifical romano-alemán de hacia 950. Por el mismo tiempo se cuenta de san Ulrico que el viernes santo puso la eucaristía en el «sepulcro» y en la mañana de pascua la volvió a su lugar. Un rito semejante se practicó también en iglesias francas e inglesas, aunque empleando un crucifijo, según la *Regularis Concordia,* colección de reglas monacales del siglo X, y el *Quem quaeritis* de maitines de pascua fue el punto de partida del auto pascual que prontó halló amoroso cultivo particularmente en San Gall, pero cuyas huellas se hallan en el siglo XI en todo occidente, desde Silos en España hasta Melk junto al Danubio [74]. De fecha más reciente es el auto de la pasión, el de Navidad y de otras ocasiones; pero todos representan una prolongación del camino emprendido.

Aunque la representación sacra de la salud no hallaba ya plena inteligencia, por ese juego de reproducción retrospectiva y las fiestas que le correspondían en el año litúrgico, se le procuraba al alma del pueblo, por otras vías, un estrecho contacto con los misterios de la fe, que se refuerza en los siglos siguientes en creciente intimidad.

---

74. K. YOUNG, *The Drama of the Medieval Church* I (Oxford 1933) 577s.

Sección novena

MOVIMIENTOS DE RENOVACIÓN Y REFORMA DEL AÑO 900 AL 1050

Por Friedrich Kempf, S.I.
Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma

XXXIX. LA RENOVACIÓN DE LA VIDA MONÁSTICA Y CANONICAL

FUENTES: *Reglas religiosas:* Cf. en bibl. gen. I, 8 las ediciones de HOLSTENIUS, ALBERS, HALLINGER I (con la regla de Aquisgrán reeditada). La regla de los canónigos de Crodegango de Metz está editada en PL 89, 1097-1120 (versión ampliada), 1057-1096 (versión interpolada); además, por W. SCHMITZ (Hannover 1889) y NAPIER (Londres 1917). *Institutio canonicorum Aquisgranensis:* MGConc II 307-421.

Para Cluny: M. MARRIER, *Bibliotheca Cluniacensis* (París 1614; reimpr. Mâcon 1915); A. BERNARD - A. BRUEL, *Recueil des chartes de l'abb. de Cluny,* 6 t. (París 1876/1903); G.F. DUCKET, *Charters and Records among the Archives of the Ancient Abbay of Cluny 1077-1534,* 2 t. (Lewes 1890); JUAN DE SALERNO, *Vita Odonis:* PL 133, 43-89; ODILO, *Vita Maioli:* ActaSS Maii II 683-688; NALGOLD y SYRUS, *Vita Maioli:* ibid., 657-683; JOTSALDUS, *Vita Odilonis:* PL 142, 897-940; GILO, *Vita Hugonis:* A. L'HUILLIER, *Vie de Saint Hugues* (Solesmes 1888) 565-618.

Para los otros centros de reforma, cf. HEIMBUCHER I² (bibl. gen. II, 9).

BIBLIOGRAFÍA: Sobre la historia del monacato, cf. bibl. gen. II, 9. *Kalendarium Benedictinum. Die Heiligen und Seligen des Benediktinerordens und seiner Zweige,* 4 t. (Metten 1933/39). R. MOLITOR, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände,* 3 t. (Münster 1928/33). Obras hist. nacionales, cf. bibl. gen. II, 9; además: *L'Italia benedittina,* ed. por P. LU-

GANO (Roma 1929); P. GROSSI, *Le abbazie benedittine nell'alto medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione* (Florencia 1957); para Alemania y Bélgica, cf. HAUCK y E. DE MOREAU (bibl. gen. II, 4).

Sobre la renovación monástica en los siglos X-XI: E. SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jh.*, 2 t. (Halle 1892/94; reimpresión Darmstadt 1965), obra fundamental que va más allá de Cluny; K. HALLINGER, *Gorze-Cluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, 2 t. (Roma 1950/51); cf. TH. SCHIEFFER: AMrhKG 4 (1952) 24-44; E. WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11 Jh.* (Berlín 1953); sobre esta interpretación marxista cf. K. HALLINGER: AMrhKG 9 (1957) 19-32; P. DOYÈRE, *Erémitisme en Occident:* DSAM IV (1960) 953-982; J. SAINSAULIEU, *Ermites:* DHGE XV (1963) 766-787; *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII:* Atti della settimana di studio, Mendola 1962 (Milán 1965).

Lorena y Alemania: E. TOMEK, *Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jh.*, t. I: *Die Frühreform* (Viena 1910); H. BÜTTNER, *Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform:* Festschrift G. Kallen (Bonn 1957) 17-27; R. BLOUARD, *S. Gérard de Brogne* (Namur 1959); las contribuciones del congreso celebrado en Maredsous en 1959 en el 900 centenario de Gerardo están reunidas en RBén 70 (1960). Sobre Gorze cf. sobre todo HALLINGER, *Gorze-Kluny*. H. DAUPHIN, *Le b. Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun* (Lovaina-París 1946); H. GLAESENER, *Saint Poppon, abbé de Stavelot-Malmédy:* RBén 60 (1950) 163-179. Sobre Borgoña: B. BLIGNY, *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI^e et XII^e siècle* (París 1960).

Cluny: Las fuentes supra; K. HALLINGER: ECatt III (1949) 1883-93; G. DE VALOUS; DHGE XIII (1956) 35-174; A. CHAGNY, *Cluny et son empire* (París [4]1949); E. SACKUR, K. HALLINGER cf. supra; G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle*, 2 t. (París 1935), obra fundamental; L.M. SMITH, *Cluny in the XI^th and XII^th Cent.* (Londres 1930); J. EVANS, *Monastic Life at Cluny* 910-1157 (Oxford 1931); P. LAMMA, *Momenti di storiografia cluniacense* (Roma 1961); W. JORDEN, *Das cluniacensische Totengedächtniswesen, vornehmlich unter den ersten Äbten* (Münster 1930). Obras colectivas: *A Cluny. Congrès scientifique... en honneur des saints abbés Odom et Odilon* (Dijon 1950); *Spiritualità cluniacense*, Convegni del Centro sulla Spiritualità Medievale 2 (Todi 1960); *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, ed. por G. TELLENBACH (Friburgo 1959); cf. también los artículos reunidos por G. SCHREIBER, *Gemeinschaftsformen des Mittelalters* (Münster 1948), así como las contribuciones de muchos autores a congresos en: *Il monachesimo nell'alto medioevo* (bibl. gen. II, 9). Estudios especiales: M. CHAUME, *En marge de*

l'histoire de Cluny: RMab 29 (1939) 41-61, 30 (1940) 33-62; K. HALLINGER, *Zur geistigen Welt der Anfänge Clunys:* DA 10 (1954) 417-445, algo ampliado en: RMab 46 (1956) 117-141; H.E. MAGER, *Studien uber das Verhältnis der Cluniacenser zum Eigenkirchenwesen:* Neue Forschungen über Cluny 167-217; H. DIENER, *Das Verhältnis Clunys zu den Bischöfen:* ibid. 219-352; J. FR. LEMARIGNIER, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne: À Cluny* 288-334; id., *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du Xe et des débuts du XIe siècle: Il monachesimo nell'alto medioevo* (bibl. gen. II, 9) 357-400; id., *Hiérarchie monastique et hiérarchie féodale:* «Rev. d'hist. de droit franç. et étrang.» 4.a serie, 31 (1953) 171-174; C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (sec. X et XI): Spiritualità cluniacense* 155-242. Sobre las *Consuetudines* de Cluny, cf. H.R. PHILIPPEAU: RMab 44 (1954) 141-151, y K. HALLINGER: ZSavRGkan 76 (1959) 99-140. TH. SCHIEFFER, *Cluny et la querelle des investitures:* RH 225 (1961) 47-72; H. HOFFMANN, *Cluny und gregorianische Reform:* AKG 45 (1963) 165-209.

Otros centros monásticos franceses: H. LECLERCQ, *Saint-Benôit-sur-Loire* (París 1925), y, con el mismo título, M. THIBOUT-J. LECLERCQ (París 1945); P. COUSIN, *Abbon de Fleury-sur-Loire* (París 1954). Sobre Dijon, cf. E. SACKUR, *Die Cluniacenser* I 257-269 y luego passim; Fruttuaria, ibid. II 1-16. Normandía: buena visión de conjunto sobre la reforma en H. WOLTER, *Ordericus Vitalis* (Wiesbaden 1955) 17-46; J.FR. LEMARIGNIER, *Études sur les priviléges d'exemption et de jurisdiction des abbayes normandes depuis les origines jusqu'à 1140* (París 1937). St. Victor: P. SCHMID, *Die Entstehung des Marseiller Kirchenstaates:* AUF 10 (1928) 176-207, 11 (1930) 138-152.

Italia: Sobre monasterios part. es imprescindible P. KEHR, *Italia Pontificia* (bibl. gen. I, 5); exposiciones sintéticas de SACKUR, GROSSI, LUGANO y sobre todo PENCO (bibl. gen. II, 9); cf. también K. HALLINGER: AMrhKG 9 (1957) 13s 15-19.

Sur de Italia y Nilo: PENCO 220-229 (con bibl.); A. BOISE, *Il monachesimo in Calabria, Sue origini e suo progresso* (Cosenza 1947); A. GUILLOU, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia: L'eremitismo in occidente* 355-379; A. PERTUSI: ibid. 382-426 (aspectos de organización y cultura); P. BATTIFOL, *L'abbaye de Rossano* (París 1891); sobre los comienzos en Rossano B. CAPPELLI: «Bollet. d. Badia greca di Grottaferrata», NS 9 (1955) 3-26; A. ROCCHI, *La Badia di Grottaferrata* (Roma 1904). Romualdo: PENCO 211-219; W. FRANKE, *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.* (Berlín 1913); A. PAGNANI, *Vita di S. Romualdo abbate, fondatore dei Camaldolesi* (Sassoferrato 1927); id., *Storia dei benedittini Camaldolesi* (Sassoferrato 1949); G. PALAZZINI, *S. Romualdo e le sue fondazioni tra i monti del Cagliese:* «Studia Picena» 18 (1948) 61-76. Pedro Damiani: bibl. biográfica, en el § XLII; P.M. DELLA SANTA, *Ricerche*

sull'idea monastica di S. Pier Damiani (Camaldoli 1961); cf. O. CAPITANI: *L'eremitismo in occidente* 122-163; C. ROGGI, *Vita e costumanza dei Romualdini del Pereo, di Fonte Avellana e di Camaldoli:* «Benedictina» 4 (1950) 69-86.

Canónigos: Sobre la formación y organización de los cabildos, cf. supra § XXXIII, con bibl. El mejor resumen de la hist. por CH. DEREINE: DHGE XII (1953) 353-405; cf. también L. HERTLING, *Kanoniker, Augustinerregel, Augustinerorden:* ZKTh 53 (1930) 335-369; G.G. MEERSSEMAN, *Die Klerikervereine von Karl d. Gr. bis Innocenz III.:* ZSKG 46 (1952) 1-42 81-112; J. SIEGWART, *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160. Mit einem Überblick über die deutsche Kanonikerreform des 10. und 11. Jh.* Friburgo de Suiza 1962). A. WERMINGHOFF, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils i. J. 816:* NA 27 (1902) 605-675; O. HANNEMANN, *Die Kanonikerregeln Chrodegangs von Metz und der Aachener Synode von 816 und das Verhältnis Gregors VII, dazu* (tesis Greifswald 1914); L. MUSSET, *Recherches sur des communautés des clercs réguliers en Normandie au XI^e^ siècle:* «Bull. de la Soc. des Antiquaires de Normandie» 55 (1959/60) 5-38; material suelto para el tiempo pregregoriano: *La vita comune del clero nei sec. XI e XII:* «Atti della settimana di studio Mendola» 1959, 2 t. (Milán 1962); importante allí, sobre todo, J. FR. LEMARIGNIER, *Aspects politiques de fondations de collégiales dans le royaume de France en XI^e^ siècle* 19-40; G. DUBY, *Les chanoines réguliers et la vie économique des XI^e^ siècles,* 72-81.

Cuatro causas principales condujeron en el siglo IX a una general decadencia de la vida monástica y capitular: La secularización por parte de los señores temporales, la dilapidación de bienes por los abades laicos, la falta de protección a causa de la creciente debilidad del poder real, y las devastadoras incursiones de normandos y sarracenos y, por fin, de los húngaros. Pero la vitalidad de la cristiandad occidental estaba inquebrantada. Lentamente fueron naciendo centros monásticos de fuerza que irradiaron pronto más allá de los claustros. También los cabildos, aunque en menor escala, fueron arrastrados por este movimiento de reforma.

La renovación monástica

Al norte de los Alpes, los impulsos vinieron, de una parte, de Lorena (Brogne, Gorze, Verdún); de otra, de Francia (Cluny en el condado de Borgoña, y otras abadías influidas generalmente

de su espíritu). Mientras los centros lotaringios irradiaban principalmente sobre el imperio alemán, Cluny y los otros focos de reforma franceses se propagaban por todos los países circundantes. Iniciativa propia desenvolvieron los eremitas italianos. Hasta el año 1050 aproximadamente entró el monacato en tan fuerte movimiento que empezó a buscar formas nuevas sobre lo ya alcanzado e inició así una nueva fase de su historia. A comienzos del siglo X la mayoría de los monasterios vivían de la herencia espiritual de Benito de Aniano [1], que, a decir verdad, había sufrido acá y allá cambios y los sufriría una y otra vez en lo sucesivo, de suerte que, a la larga, se formaron grupos distintos en cuanto a constitución y costumbres. Las diferencias que pronto comenzaron eran de momento sólo matices de una misma y sola aspiración de reforma; sólo más tarde, sobre todo después de 1050, serían causa de ocasionales conflictos.

El espacio lorenés y alemán

En la baja Lorena, los primeros ensayos de una renovación monástica van ligados al nombre de Gerardo de Brogne († 959). Seguramente por los años de 913-914, fundó Gerardo, vástago de una familia noble no muy poderosa, sobre terreno propio, una comunidad monástica, para la que adquirió del monasterillo francés de Deuil las reliquias de san Eugenio. La historia de la fundación está tan envuelta en oscuridad como la de la educación monástica de Gerardo [2]. Lo cierto es que Brogne hubo de significar algo bajo la dirección de Gerardo, pues por los años 931-932 el duque Giselberto de Lorena entregó al abad el monasterio de Saint-Ghislain en el Hennegau, completamente venido a menos, habitado tal vez por canónigos. El trabajo de reconstrucción allí llevado a cabo dio

1. PH. SCHMITZ, *L'influence de Saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît: Il monachesimo nell'alto medioevo* (bibl. gen. II, 9) 401-415.

2. Vida de Gerardo: MGSS XV, 2 654-673; estudio fundamental de J.M. DE SMET, *Recherches critiques sur la vita Gerardi abbatis Broniensis:* RBén 70 (1960) 5-61; por él hay que revisar los anteriores trabajos en cuanto aprovechan la *Vita,* por ej., E. SABBE, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne* Mél. F. Rousseau (Bruselas 1958) 497-524; J. WOLLASCH: RBén 70 (1960) 62-82 (sobre la fundación de Gerardo), 224-231 (sobre la posición de Gerardo en el monacato reformista de su tiempo).

ocasión a Arnulfo, margrave de Flandes (918-965), a confiar a Gerardo la restauración de las abadías flamencas, con los monasterios de Gante, Saint-Bravo y Saint-Pierre de Mont-Blandain, y el de Saint-Bertin a la cabeza. Así alcanzó Gerardo para el territorio de Flandes un puesto semejante al que cupiera antes a Benito de Aniano para el imperio carolingio. Y si la iniciativa de Benito languideció a su muerte, la misma suerte y por la misma razón corrió la obra de la vida de Gerardo. Sostenida no por un centro de reforma, sino por la persona del soberano y del abad, la renovación acabó de hecho con la desaparición de Gerardo y luego la de Arnulfo.

La vinculación a determinadas personas ha de tenerse también en cuenta en la regeneración monástica que se acometió en la alta Lorena y repercutió pronto en la baja Lorena y Alemania. Casi siempre fue provocada, por motivos parte religiosos y parte económicos, por los señores patronales de monasterios, laicos u obispos. Los promotores pueden reducirse en su mayor parte, en la alta Lorena, a unas cuantas familias de la alta nobleza. En Alemania fue factor importante la política de los Otones y primeros Salios respecto de los monasterios reales. Y, sin embargo, se dio una gran diferencia respecto de los ya mentados esfuerzos de renovación de Arnulfo de Flandes. Mientras Arnulfo está esencialmente reducido a Gerardo de Brogne, los señores de monasterios lotaringios y alemanes podían contar con toda una serie de abadías en que había florecido la vida monástica. El año 933, Adalbero, obispo de Metz, había podido crear en Gorze un auténtico centro, animado de seriedad ascética; lo mismo, el año 934, Gauzelin, obispo de Toul, en el convento toulano de Saint-Evre. De ambas casas, sobre todo de Gorze, fueron solicitados monjes para la renovación de otros monasterios. La irradiación de Gorze se extendía, pasando por las diócesis de Metz, Toul y Verdún, hacia Tréveris, Lieja y más allá; del monasterio gantiano de Saint-Pierre sobre el monte Blandinia fueron llevadas incluso a Inglaterra ideas gorzianas por obra de Dunstan, que estuvo allí el año 956, y aprovechadas en la *Regularis Concordia* (cf. § XXIX). En estrecha relación con Gorze estaba el monasterio renovado de San Máximo de Tréveris fundado en 934 por el duque Giselberto. Otón el Grande tomó a su servicio a los monjes de Tréveris; en Magde-

burgo elevó a uno de ellos a abad del monasterio de San Mauricio; a otro, Adalberto, a quien antes confiara la abadía de Weissenburgo, a primer arzobispo, e hizo reformar por Sandrado muchos monasterios reales. Cuando Wolfango, obispo de Ratisbona, separó el cabildo de la Iglesia y monasterio de San Emerano, buscó de San Maximino a Ramwoldo para abad de San Emerano. Gracias a la amistad con el duque Enrique, el futuro emperador Enrique II, Ramwoldo vino a ser centro de un movimiento de renovación monástica en Baviera. Subido al trono, Enrique hizo reformar toda una serie de monasterios reales: las abadías de Prüm y Reichenau por medio del abad Immón de Gorze; Lorch, Fulda, Corvey por Popón, procedente sin duda de San Emerano; Hersfeld por el abad Godehardo, secuaz de Ramwoldo, a quien Enrique nombró duque de Niederaltaich y Tegernsee y aprendió a estimar por los grandes éxitos allí logrados. Seguramente fue Conrado II quien destinó a Riquerio, monje de Niederaltaich, para abad del monasterio Leno junto a Brescia, y ciertamente le confió en 1038 a la vez la abadía de Monte Cassino, de suerte que la abadía madre benedictina recibió bajo la dirección de Riquerio († 1055) el sello y espíritu de Niederaltaich[3].

El movimiento de reforma, felizmente puesto en marcha, aguijoneó a comienzos del siglo XI a realizaciones más altas. Así los obispos Adalbero II de Metz y Bertoldo de Toul entregaron algunos de los monasterios que dependían de ellos, entre otros Gorze, al gran reformador Guillermo de Dijon, por más que las abadías no necesitaban de reforma propiamente dicha. Una rama de fuerte espíritu cluniacense echaba así raíces en la alta Lorena, pero no pudo desplegarse mucho. Y era así que ahora surgía en el monasterio verdunense de Saint-Vannes bajo la personalidad señera del abad Ricardo (1005-46) un nuevo centro lotaringio de reforma, que unía en forma propia usos monásticos cluniacenses y lotaringios. Inspiradora de la reforma monástica de las diócesis de Metz, Verdún, Lieja, Cambra y, lo mismo que de los obispados franceses vecinos, Saint-Vannes vino a ser la iglesia madre de una congregación monacal que contaba más de 20 fundaciones. Aunque Ricardo devolvió la autonomía a los monasterios que le fue-

3. W. WUHR, *Die Wiedergeburt Monte Cassino unter seinem ersten Reformabt Richer von Niederaltaich:* StudGreg III (1948) 369-450

ran confiados, ordenó, sin embargo, que los abades por él puestos acudieran anualmente a Saint-Vannes, para tener bajo su vigilancia el espíritu de la orden. Varios de sus discípulos actuaron, como él, en campos más amplios, en primer término Popón de Stablo. Ricardo lo hizo venir de Saint-Tierry a Saint-Vannes, y luego le encomendó sucesivamente la dirección de Saint-Vaast y Beaulieu, pero en 1020 hubo de dejarlo a Enrique II que encomendó al experimentado varón los monasterios reales de Stablo y Malmedy, y en 1022 también San Maximino de Tréveris. Más lejos fue aún Conrado II, que no sólo confió al abad reformador su monasterio de Limburg an der Hardt, sino que sometió también a su dirección o por lo menos a su inspección toda una serie de abadías reales: Echternach, Saint-Ghislain, Hersfeld, Weissenburg y San Gall. Como no pocos señores o patronos de monasterios siguieron el ejemplo regio, Popón vino a ser el más poderoso abad del reino. Con su muerte (1048) y la de Ricardo (1046), la observancia mixta lotaringia-cluniacense perdió su fuerza impulsiva. Otros impulsos le sucedieron, de los que hablaremos más adelante (§ LII).

El éxito de la ola de renovación lorenesa-alemana no debe ser ni supraestimado ni subestimado. Aquí fueron menos decisivos los centros de reforma monástica que los patronos de monasterio, que en cada caso pensaban de modo vario. Entre ellos podía imperar lo mismo celo que indiferencia por la reforma, los motivos religiosos podían andar a vueltas con gruesos intereses económicos y política nacional o familiar, y unas veces venció una tendencia y otras otra. Sin embargo, impone respeto la seriedad de los esfuerzos más bien crecientes que menguantes de tantos patronos de monasterios. Además, la fuerza de irradiación de centros particulares de reforma tropezaba con la barrera de los principios constitucionales benedictinos, que se mantenían en Lorena y Alemania. El gran fin de obligar a todas las abadías a una regla y *consuetudo* únicas y someter a inspección su espíritu religioso fue proyecto que Benito de Aniano quiso llevar a cabo por el rodeo de la unidad del imperio carolingio. Su muerte prematura y la decadencia del imperio impidieron su realización. Posteriormente, la relación de los monasterios entre sí siguió basándose en el principio de la autonomía, que precisamente en el reino oriental mantendría su vigencia. En contraste con Cluny, no hubo en Lorena y

Alemania congregaciones, durante el período otónico y comienzos del sálico, sino a lo sumo grupos de monasterios, que se fundaban en la idea de la observancia, y fraternidades de oración; grupos que podían desplazarse y hasta disolverse. La falta de arraigo en lo institucional tenía ciertamente sus inconvenientes; pero, en un movimiento de reforma, lo que a la postre decide no es la organización, sino el espíritu, y éste animaba a muchos lotaringios y alemanes [4]. Otra diferencia con Cluny y otros monasterios reformistas franceses se refería a la relación con el obispo diocesano. La deficiente protección por parte del poder público en Francia despertaba allí en los monjes el deseo de sustraerse en lo posible a la jurisdicción del obispo y someterse directamente al papa. Esta aspiración a la exención nacida de la necesidad faltaba casi enteramente en los monasterios lotaringios y alemanes, jurídicamente mejor asegurados. Esta circunstancia significaba poco para la reforma; en sí misma, la exención no podía, ni mucho menos, protegerlos contra la decadencia.

Francia

De modestos principios, la abadía de Cluny vino a convertirse en la Borgoña francesa, en el centro más importante de reforma. Su fundación (909) se debió a Guillermo el Piadoso, duque de Aquitania y conde de Auvergne. Ya en la carta fundacional los bienes del monasterio fueron sustraídos a la zarpa de todo poder civil o eclesiástico, la abadía fue puesta bajo la protección de la santa sede, y asegurada la libre elección del abad. Guillermo la encomendó a Bernón, abad de Gigny y Beaume, conocido por su rigor monástico. Otros señores hicieron lo mismo; Bernón recibió tres monasterios más: Déols y Massay en el condado de Berry y sin duda también en suelo borgoñés el Monasterium Aethicense. Poco antes de su muerte (927) repartió las seis casas entre su sobrino Widón (Gigny, Beaume y Ethice), y su discípulo Odón (Cluny, Déols, Massay), con el deber de mantener la misma observancia.

4. También se interesan en la renovación monjes iroescoceses que vinieron al continente durante el siglo X; cf. SACKUR, *Cluniacenser* I 181 186, II 124s; B. BISCHOFF: *Il monachesimo nell'alto medioevo* (bibl. gen. II, 9) 137s.

Bajo Odón (927-942), la comunidad monacal de Cluny, bastante pequeña aún, ganó rápidamente influencia. No pocos patronos de monasterios llamaban a su abad para reformar antiguas fundaciones monásticas y para dirigir otras recién fundadas, sobre todo en tierras de Aquitania [5]. Cuando Odón entró en contacto personal con los papas, el príncipe Alberico llegó a encargarle la reforma de los monasterios de Roma y sus contornos. Las 17 fundaciones que en 937 le estaban sometidas estaban realmente sólo muy flojamente unidas por la función abacial por él ejercida y que se llamaba *abbatia,* por más que una que otra casa, como Romainmôtier, fue entregada para siempre a Cluny. Difícilmente aspiraría Odón a formar una verdadera unidad o congregación. Proseguida la dirección en el sentido de Odón por el excelente Aimaro (942-954), Cluny estaba preparada para el florecimiento que alcanzó merced a las altas dotes y a la extraordinaria duración del gobierno de los tres sucesores. Mayolo (954-993), Odilón (993-1048) y Hugo (1049-1109) procuraron a su monasterio fama universal. Por vía directa o indirecta, la observancia cluniacense abarcaba no sólo una gran parte de las abadías francesas, sino que penetró también en Italia, al comienzo del siglo XI en España y desde 1050 aproximadamente en Lorena, Alemania e Inglaterra.

De suyo Cluny seguía las huellas de la misma tradición, creada por Benito de Aniano, que los centros de renovación lotaringios. No le añadió nuevas ideas espirituales o ascéticas, pero sí que prosiguió determinadas tendencias fundamentales de Benito de Aniano (mayor rigor en el silencio, prolongación del rezo del coro). Elemento dominante vino a ser la liturgia de forma solemne. Preciosos ornamentos, vasos sagrados en general y grandiosa arquitectura realzaban su esplendor. Por dedicaciones adicionales se lograba, según testimonio del biógrafo de Odón, rezar diariamente más de 138 salmos. El exceso de ritual dejaba a los monjes poco tiempo para el estudio, y el trabajo manual quedó prácticamente pospuesto. Por esta última circunstancia, hasta un señor de alto nacimiento podía encontrarse a gusto en Cluny, tanto más que se cuidaba debidamente lo tocante a vestido, mesa, limpieza e higiene. El culto extraordinariamente fomentado de los fieles difuntos sobre

5. J. WOLLASCH, *Konigtum, Adel und Kloster im Berry wahrend des 11. Jahrhunderts.* «Neue Forschungen» 17-165.

todo tenía que mover a familias pudientes a donaciones y otras muestras de favor [6]. A que no languideciera la disciplina monástica contribuyeron dos elementos constitucionales: primero, el derecho del gran abad a designar su propio sucesor y mantener así la continuidad; el segundo, la formación de una unidad o congregación de monasterios.

Los comienzos de la congregación cluniacense no están aún esclarecidos. Lo cierto es que Cluny logró unir con dependencia más o menos estricta las fundaciones monásticas cuya renovación le fuera confiada. El núcleo de la congregación lo formaban los prioratos, que nacieron, por lo general, de pequeñas comunidades de monjes establecidas en tierras de la casa madre y que se llamaban *cellae*. Aun cuando llegaran a tener la magnitud de un monasterio y hasta formaran prioratos propios —Charité-sur-Loire poseía 50 hasta en Inglaterra— Cluny los dejaba, a ser posible, en su situación de dependencia con un prior al frente que el abad general podía poner y quitar a su beneplácito. Además de los prioratos, estaban sometidos a la casa madre una serie de abadías, unas casi del todo, otras hasta cierto grado. Los superiores dependientes tenían que hacer voto de fidelidad en manos del abad supremo, a la manera del vasallo a su señor feudal. Para todos los miembros de la congregación estaba prevista, desde fines del siglo XI, en Cluny la consagración monacal (no la profesión). En resumidas cuentas se trataba de una forma muy imperfecta, pronto superada por los cistercienses, cuyo vínculo de unión radicaba en la persona del abad general. En cierto sentido recuerda la manera cómo un noble acumulaba en su persona bienes y derechos muy diversos y de diversa calidad jurídica, formando una posesión única. De hecho la congregación cluniacense se formó en buena parte por razones económicas. Sin centralización no era posible contener la parcelación de bienes que se inicia en Francia e Italia desde fines del siglo X. A par de los intereses económicos estaba naturalmente el tema de la reforma: unidos en congregación el abad general podía mantener la disciplina de los conventos por medio de la visita y de otras medidas.

Todavía es hoy cuestión disputada si Cluny, más allá del orden

6. Hacia el 1030 obligó el abad Odilón a todas las casas adheridas a introducir la fiesta de las ánimas, cf. SACKUR, *Cluniacenser* II 245.

monástico, aspiraba a una reforma general de la Iglesia y fue así por lo menos una de las causas del gran movimiento que se inicia hacia el 1050. El problema es complejo, y hay sin duda que distinguir entre el orden eclesiástico y extraeclesiástico. Cluny hubo de colaborar poco a una transformación teórica del mundo de la primera edad media. Cuanto más importantes fueron las libertades que le otorgara su fundador el duque Guillermo, tanto menos razón hay para considerarlas como protesta contra el orden jurídico existente. Y si Cluny no tenía bailíos, hay que tener en cuenta que el bailiaje noble no se daba en toda la Francia del sur hasta la zona en que estaba situado Cluny, mientras en la Francia del norte aun las casas cluniacenses podían tener bailíos y hasta en ocasiones lo deseaban. Dentro de todo su empeño por asegurar el espíritu monástico de las casas que tenían confiadas, los abades de Cluny sabían adaptarse eventualmente a los títulos jurídicos de los patronos de monasterios. Comprendían sus preocupaciones. Como no hacían trabajar sus muchas tierras por medio de sus monjes y sólo posteriormente (desde 1100 aproximadamente) emplearon lo más posible hermanos legos, su sistema económico, en el período que aquí tratamos, no se distinguía para nada del de los señores feudales. Una vinculación totalmente propia significaban las iglesias propias, que, durante los siglos X y XI, fueron adquiriendo en creciente medida los cluniacenses, incluso y precisamente de laicos. Ni siquiera tenían dificultad en comprar, para redondear sus posesiones, iglesias enteras o derechos parciales sobre ellas. La contradicción con los principios que vigirán en la reforma gregoriana es aquí patente. Ella muestra hasta qué punto está pegado Cluny a la era carolingia y otoniana. Que ya en los siglos X y XI monjes aislados criticaran la situación entonces imperante, no significa todavía una oposición teórica al feudalismo o a la teocracia; aparte que tales manifestaciones procedían, por lo general, como las de Abbón de Fleury o Guillermo de Dijon, de sectores no pertenecientes directamente a Cluny. Sin embargo, hay que estimar altamente el influjo mediato de los cluniacenses sobre la venidera gran reforma de la Iglesia. A par de la renovación monástica como tal, se hizo sentir sobre todo su acción educadora, gracias a sus relaciones de amistad con las capas dirigentes.

Dentro, empero, de la Iglesia, Cluny preparó directamente la re-

forma gregoriana desde un lado determinado, por su vinculación justamente con Roma. Desde el primer contacto establecido por Odón, la santa sede confirmó reiteradamente la protección papal consignada en la carta de fundación, y en lo posible fue puesta en práctica. Gregorio V fue más allá, otorgando derechos típicos de exención[7]: sólo obispos invitados por el abad tendrían derecho a consagrar, ordenar y celebrar misa en Cluny, y donde al abad plugiera podían los monjes recibir los grados de las órdenes. Cuando por esa causa estalló un conflicto con el obispo de Mâcon (que se arrastraría con interrupciones hasta Calixto II), Juan XIX no sólo confirmó las disposiciones de Gregorio V, sino que eximió también a los monjes de Cluny de la excomunión y entredicho episcopal[8]. Con ello alcanzó la casa madre la plena exención. Otras casas cluniacenses trataron de imitarla, pero con resultados varios o nulos. De ahí que la congregación cluniacense no formó un bloque cerrado de exención que rompiera verticalmente el sistema horizontal diocesano, y con su pirámide culminante en el abad y sometida al papa cimentara de una parte la firmeza de la orden y, de otra, la superioridad suprema del papa sobre ella. A pesar de todo, la aspiración a la exención tuvo graves consecuencias: las esperanzas a este respecto puestas en la santa sede hicieron de los cluniacenses promotores y defensores de la idea del primado antes de la reforma gregoriana y durante su curso.

La irradiación de Cluny no se limitó sólo a las casas pertenecientes a la congregación. Hasta los monasterios que sus abades gobernaron por breve tiempo y dejaron luego en libertad, conservaron en parte la observancia cluniacense y transmitieron su espíritu a otras comunidades monacales. Así, el monasterio de San Benito de Fleury-sur-Loire, reformado el 930 por el abad Odón, vino a ser un centro autónomo de reforma, que fue aprovechado para la renovación monástica en Inglaterra por obra de los amigos de Dunstan: Etelvoldo y Oswaldo (§ XXIX). Más aún se extendió

7. JAFFÉ 3896 (sin fecha); M. UHLIRZ, JbbDG, en *Otto III*, 287, lo data en el año 999.

8. JAFFÉ 4079; texto ed. de nuevo en L. SANTIFALLER: Röm. Hist. Mitt. 1 (1956/1957) 55s con introducción hist.; cf. también JAFFÉ 4083 4080-4081. Sobre la exención de Cluny, aparte los trabajos de Lemarignier, citados en la bibl., que estimaría demasiado la importancia de la exención, y de C. Violante, cf. también A. HESSEL, *Cluny und Mâcon:* ZKG 22 (1901) 516-524; G. TELLENBACH, *Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung:* QFIAB 42/43 (1964) 13-55.

el radio de acción de Saint-Bénigne de Dijon desde que Guillermo de Volpiano, discípulo de Mayolo y noble lombardo, instaurado allí en 990, introdujo el rigor cluniacense en forma aún acentuada. Saliendo de su campo de actividad situado principalmente en Francia, el movimiento de reforma de Guillermo avanzó tanto en dirección de Italia (donde se propagaría sobre todo desde Fruttuaria, fundado por el mismo Guillermo), como hacia Normandía. Los monasterios fuertemente ligados a los duques normandos se abrieron sin duda en parte a la influencia de Ricardo de Saint-Vanne. Otros grupos formaban los monasterios reformados por Cluny: Aurillac, Marmoutier y Molesme. Naturalmente, hubo también centros monásticos que no fueron directamente tocados por Cluny. Entre ellos descolló Saint-Victor de Marsella. Desde la primera fundación del monasterio (1034), Saint-Victor atrajo a sí, en rápida sucesión, toda una serie de comunidades monacales del sur de Francia y luego otras de Cataluña y Castilla, donde competía con Cluny[9], y dilató su influencia hasta Cerdeña.

Italia

En Italia, el movimiento cluniacense no se asentó firmemente hasta Mayolo de Cluny y Guillermo de Saint-Bénigne de Dijon. Las casas dependientes que entonces crearon ambos centros, se hallaban principalmente en el norte. El abad Odilón, por impulso seguramente de Otón III, pudo continuar en Roma los esfuerzos de reforma de Odón. Por el mismo tiempo, el importante monasterio real de Farfa, por propia iniciativa y conservando su libertad, aceptó prácticas cluniacenses[10]. Y cuando hacia el 1011 Alferio, discípulo de Odilón, volvió a su patria para fundar con ayuda de Waimaro de Salerno la abadía de Cava dei Tirreni, el espíritu de Cluny actuó finalmente también en el sur, pues en Monte Cas-

9. Sobre la penetración de los dos centros monásticos en España, cf. bibl. al § XXIX, n.º 5.

10. G. ANTONELLI, *L'opera di Odone di Cluny in Italia:* «Benedictina» 4 (1950) 19-40; para los monasterios romanos (siglos V-X) hay que citar siempre G. FERRARI, *Early Roman Monasteries* (Ciudad del Vaticano 1957); cf. además J. SCHUSTER, *L'imperiale abbazia di Farfa* (Roma 1921) y RBén 24 (1907) 17-35 374-402 (sobre la reforma de Farfa).

sino no penetró realmente nunca. Independiente de Cluny, Cava formaría desde 1050 una gran congregación que llegaría hasta Sicilia [11].

Entretanto maduró en Italia una forma propia, de carácter eremítico, que desataría nuevos impulsos. Origen del monacato cristiano en general y realización heroica de la *fuga mundi,* la vida anacorética ha atraído en todo tiempo a almas de alto temple; así, en Lorena, el pequeño grupo que en 933 dio vida nueva a Gorze, y posteriormente a Ricardo de Saint-Vanne. Aunque los benedictinos permitían a miembros aislados vivir, con asentimiento del abad, como reclusos o eremitas [12], estaban de todo en todo dominados por la idea cenobítica. Dondequiera se renovaba ésta y se ejecutaba con rigurosa disciplina, retrocedían las tendencias anacoréticas; en Cluny, por ejemplo, sólo se las rastrea a la muerte del abad Hugo en tiempo de crisis interna. En contraste con todo esto, el monacato oriental permitía al elemento anacorético un espacio mucho mayor de juego. De ahí que no sea azar que el eremitismo fuera señaladamente vivo en Italia, en que la cultura latina y bizantina estaban en contacto inmediato. Dos grandes personalidades le imprimieron sello propio: el calabrés Nilo y el ravenata Romualdo.

Nilo encarnaba el tipo ítalo-griego [13]. El sur de Italia estaba penetrado de muchas comunidades monacales que vivían, por lo general, según la regla de san Basilio Magno. En los siglos IX y X, su número se acreció por los monjes sicilianos que huían de los árabes. Un centro de importancia singular que incluso irradió hacia el este, formábalo la heptarquía monástica de Mercurión, zona entre Orsomarso, Aieta, el río Lao y el mar [14]. Allí moró por dos veces Nilo (nacido en Rossano hacia 905) y allí se formó. El 950 fundó junto a Rossano una residencia; pero luego, por las incursiones de los árabes, marchó a Campania, donde, en terreno casinense, levantó Valleluce. Aspirando a mayor soledad, se trasladó a territorio de Gaeta, donde surgió el monasterio de Serperi.

11. Sobre Cava dei Tirreni, cf. L. MATTEI-CERASOLI: *P. Lugano, Italia benedittina* (cf. bibl.) 155-227; G. COLAVOLPE, *La congregazione Cavense* (Badia di Cava 1923).

12. L. GOUGAUD, *Ermites et reclus* (Ligugé 1928); O. DOERR, *Das Institut der Inclusen in Süddeutschland* (Münster 1934).

13. BARTHOLOMAEUS DE GROTTAFERRATA, *Vita S. Nili:* PG 120, 15-165; versión italiana por G. GIOVANELLI (Grottaferrata 1942).

14. B. CAPPELLI, *Il Mercurion:* «Archivio storico per la Calabria e Lucania» 25 (1956) 43-62.

Relaciones personales con Otón III le obligaron primero a encargarse de la abadía Tre Fontane y, finalmente, a fundar la de Grottaferrata, que aún subsiste. Allí murió el año 1004. A pesar de lo destacado de su personalidad y de una alta formación ascética y cultural (rasgo típico del monacato oriental), Nilo no influyó muy fuertemente en el mundo latino. Su misma preferencia por el anacoretismo contribuyó a lo sumo a fortalecer tendencias que existían ya muy de antes en el centro y sur de Italia y que se concentraron en Romualdo.

Siguiendo la cronología más probable, Romualdo, hijo del duque de Ravena, entró a sus veinte años, hacia el 972, en el monasterio de Sant'Apollinare in Classe para expiar un crimen de sangre de su padre [15]. El descontento por el espíritu allí reinante lo impulsó a la soledad. Los primeros años los pasó bajo la dirección de un ermitaño en el terreno pantanoso junto a Venecia, pero de allí se retiró con su maestro y algunos venecianos al monasterio catalán de Cuxá, en cuyas cercanías vivió como anacoreta con sus amigos unos diez años. Vuelto a Italia por los años de 988, su personalidad extraordinaria, de dotes carismáticas, despertó admiración y deseo de imitación. Otón III, su admirador entusiasta, tuvo poco éxito cuando en 998 lo hizo elegir abad de Classe; un año más tarde, Romualdo le arrojó literalmente a los pies el báculo abacial. Tampoco posteriormente pudo Romualdo decidirse a permanecer para siempre en ninguna parte. Recorriendo incansablemente Italia central, reformaba monasterios existentes o fundaba nuevos eremitorios, entre ellos el de Camaldoli (o Camáldula), por de pronto sin importancia. Al morir, el año 1027, en la soledad de Valdicastro, no dejó reglas escritas, ni un conjunto organizado de las comunidades eremíticas por él formadas, muchas de las cuales se deshicieron rápidamente. Si a pesar de todo persistió la obra, ello se debió en gran parte a Pedro Damiano, que entró el 1034 en Fonte Avellana y el 1043 ascendió a prior († 1072). Pedro Damiano dio al movimiento eremítico italiano una base teológica, no menos que organizatoria y económica, aunque la congregación por él formada no comprendía mucho más de diez fundaciones. Bajo el

15. BRUNO DE QUERFURT, *Vita quinque fratrum:* MGSS XV 709-738, en sus informes sobre Romualdo, cuyo discípulo fuera, es más fidedigno que PEDRO DAMIANO, *Vita B. Romualdi:* FontiStIt 94, ed. G. TABACCO (1957).

prior Rodolfo (1074-89) comienza el florecimiento de Camaldoli; allí se fijó, en las *Eremiticae Regulae*, la tradición que se remontaba a Romualdo.

En el fondo, Romualdo no aspiró a más que a una manera de vida monástica llevada a su rigor extremo, pero mantenida de algún modo dentro del marco de la regla benedictina. De ahí que se interesara por los centros de reforma benedictina y sus *consuetudines*, señaladamente por las de Cluny, que estimaba altamente. No podía hablarse de un contraste teórico: los benedictinos que se mantenían en la antigua tradición no excluían el eremitismo, ni Romualdo y los suyos el cenobitismo. Junto al «yermo», recinto aparte con viviendas separadas en forma de chozas y la iglesia en medio, había en las fundaciones romualdianas un monasterio. Por su valor, la vida anacorética estaba para los romualdianos muy por encima de la cenobítica; el prior que mandaba sobre las dos comunidades tenía que ser eremita. Ni Romualdo ni Pedro Damiano miraban el monasterio como preparación para el yermo (los dos admitían a discípulos idóneos de antemano para éste); asignábanle más bien la función de absorber el mundanal ruido y regular las cosas económicas. Indudablemente, el cambio de acento contenía elementos nuevos y hasta revolucionarios. Aquí los postulados del cenobitismo de incardinarse a un todo pasaban a segundo término ante el personal empeño del eremita de encontrar a Dios en la lucha heroica contra la propia naturaleza y contra los démones, en un exceso de ayunos, mortificaciones y ejercicios de oración. De una tan subjetivista formación de espíritu surgieron hombres intrépidos, que flagelaron duramente los vicios del tiempo. Su crítica apuntaba lo mismo a los monasterios con sus riquezas, que la vida de los laicos y del clero alto y bajo, dondequiera aparecía escandalosa. Si el grupo de eremitas era reducido, la inquietud que despertaba era grande. En el fondo eran a par impulsores e impulsados; impulsados en cuanto que la cristiandad occidental caminaba con creciente inquietud al gran giro que se haría visible con la reforma gregoriana. De este modo se convirtieron los eremitas en elemento dinámico. Lo que ellos iniciaron en Italia ya antes de 1050, se repetiría de múltiples formas en otras partes, sobre todo en suelo francés, y llevaría a nuevas comunidades monásticas dentro y fuera de la observancia benedictina.

Por obra de la legislación reformadora de Ludovico Pío quedó deslindada de una vez para siempre la *vita canonica* de la *vita monastica,* y fijada en sus últimos pormenores en la *Institutio canonicorum* (816) de Aquisgrán (816), en que se recogieron los puntos esenciales de la regla anterior de los canónigos compuesta por Crodegango, obispo de Metz († 766). Como en los monjes, el deber capital de los canónigos consistiría en el rezo del coro, y su vida tendría que estar ligada al *claustrum* con dormitorio y refectorio común y a las prescripciones de la regla. Se distinguían de los monjes por su mejor vestido (lino), por la graduación de su comunidad según los grados de las órdenes y por el derecho de propiedad privada. Además, dentro del claustro, podían también vivir a veces en habitaciones particulares. La concesión de la propiedad privada no plugo a todos los partícipes del sínodo de Aquisgrán; quizá debe atribuirse su descontento a que la regla de Aquisgrán traiga un texto de Agustín que prohíbe la propiedad privada [16]. Mas no por eso cayó simplemente en olvido el ideal de la pobreza. Ésta podía tomarse en serio en aquellas iglesias episcopales (por lo general alemanas) en que no estaban aún separados el cabildo y el monasterio catedral, y cabía así urgir la pobreza por los principios del monacato. A la verdad, cuando allí predominaban elementos canonicales que alardeaban de la regla aquisgranense, el monasterio catedral corría peligro de perder su carácter monástico y hasta degenerar al esfumarse el principio de la pobreza. Qué tendencia venciera, dependía de circunstancias locales, que no pueden hoy ya en general averiguarse. Lo cierto es que la mayoría de los cabildos permitió la propiedad privada de los canónigos.

En conjunto, la regla canonical de Aquisgrán apareció como una realización secular. Que muchos cabildos decayeran en el curso del siglo IX, no debe achacarse a ella, sino a las circunstancias del tiempo. Apenas el occidente se aprestó a la restauración, floreció también de nuevo la *vita canonica;* paralela a la renovación de los monasterios corrió en el siglo X y hasta comienzos del XI

16. C. 112 (MGConc II 386), cf. también c. 113 (ibid. 389).

la de los cabildos. La historiografía anterior no ha reconocido con suficiente claridad este hecho, al admitir sin previo examen los juicios desfavorables que sobre los canónigos fueron emitidos en las filas del monacato (y posteriormente también de los canónigos regulares), y por otra parte no puso la debida diligencia en recoger los testimonios positivos dispersos acá y allá. Aunque todavía son menester muchos estudios especiales, ya ahora se ofrece un cuadro muy favorable [17]. En Francia, Lorena, Alemania, norte y centro de Italia (aquí sobre todo desde comienzos del siglo XI) pueden señalarse muchos cabildos catedrales y colegiados en que se cultivaron diligentemente el rezo del coro y la vida común según la regla. En las escuelas catedrales los canónigos prestaron servicios inestimables. Y si a partir aproximadamente de 920 hubieron lugar fundaciones siempre nuevas de cabildos, es que la *vita canonica* hubo de presentarse en muchas partes de forma positiva, por más que a menudo fueran también decisivos los intereses económicos. Las reformas de cabildos se debían, por lo general, a obispos, y también a monarcas como el emperador Enrique II. Lo mismo acontecía, como antes se ha visto, en no pocas reformas de monasterios, siquiera en éstos, gracias a la posición monárquica del abad y hasta por la formación de congregaciones, el espíritu renovado podía mantenerse más fácilmente que en los cabildos. La división colegial entre los canónigos perjudicaba a la autoridad del preboste *(praepositus)* y, dada la estructura jurídica de ellos, era prácticamente imposible la formación de algo parecido a congregaciones. La decadencia de un cabildo tenía que ocurrir forzosamente, si no estaba ya en situación de procurar a sus miembros el suficiente sustento. Y como a partir del siglo X se produjo en Francia e Italia una extensa disgregación de propiedades y beneficios, no pocos cabildos menores, fundación por lo general de nobles inferiores, cayeron en apuros económicos que minaron la disciplina, mientras grandes asociaciones monásticas, como Cluny y otras, superaron la crisis y hasta pudieron hacerse con cabildos colegiales rurales que estaban al borde de la ruina. El mísero estado de muchas comunidades canonicales del sur de Francia y de Italia fue ciertamente uno de los motivos de que el

17. Muchas pruebas en CH. DERRINE: DHGE 12, 366-375, para el ámbito alemán, en SIEGWART, *Chorherren- u. Chorfrauengemeinschaften* (95-230).

movimiento de reforma de los canónigos regulares comenzara allí precisamente, y no en territorio del imperio alemán. Dondequiera vivían los cabildos en situación segura, había poco motivo para salirse de la regla de Aquisgrán, y sería injusto mirar como decadencia del verdadero espíritu esta perseverancia en una tradición acreditada, como pudo más tarde considerarse desde el punto de vista de los canónigos regulares, que apuntaban más alto.

XL. Educación y ciencia

BIBLIOGRAFÍA: Sobre la historia de la literatura y cultura latina se han citado ya las obras fundamentales en bibl. gen. II, 11; cf. allí sobre todo MANITIUS II, DE GHELLINCK, *Littérature latine au moyen-âge* II, CURTIUS, *Europäische Literatur,* part. 46-88; además: E.R. CURTIUS, *Das mittelalterliche Bildungswesen und die Grammatik:* Roman. Forsch. 60 (1947) 1-26; E. FARAL, *Les conditions générales de la production littéraire en Europe occidentale pendant les IXe et Xe siècles:* «I problemi comuni dell'Europa postcarolingia» (Espoleto 1955) 247-294; E. AUERBACH, *Lateinische Prosa des 9. und 10. Jh. Sermo humilis:* Roman. Forsch. 66 (1954) 1-64.

Teología y filosofía: Análisis de las obras y bibl. en MANITIUS II, en parte también en DE GHELLINCK; para el desarrollo doctrinal cf. las obras principales en bibl. gen. II, 12.

Derecho canónico: Entre los trabajos de fuentes citados en bibl. gen. I, 4 es particularmente importante FOURNIER-LEBRAS I 268-456; manuales de historia del derecho, en bibl. gen. II, 6; más bibl. sobre este período en FEINE RG § 17, III.

Historiografía: Además de MANITIUS II, cf. WATTENBACH-HOLTZMANN, cuad. 1-2, y JACOB-HOHENLEUTNER II 1-50.

Cuando en el siglo X se puso manos a la obra de restaurar monasterios y cabildos, o se fundaron otros nuevos, cobraron también auge los decaídos estudios. A decir verdad, no eran de esperar grandes realizaciones. El tiempo en que sabios de los cuatro vientos del imperio carolingio se daban cita en la corte para elaborar temas comunes, pertenecía al pasado. El trabajo científico se refugió más y más en las escuelas monásticas y catedrales. Ellas fueron las que, en callado trabajo constructivo, prepararon el futuro desenvolvimiento de la ciencia de occidente.

Cada monasterio poseía por lo menos para formar a los suyos un instituto docente. Pero no pocas abadías mantenían a la vez una escuela externa, en que se instruían alumnos que se les confiaban, pero no se destinaban al monacato. La actividad docente continuaba la tradición carolingia. Entre los maestros que en esta labor descollaron, hay que citar a Remigio de Auxerre († 908), Notkero el Tartamudo de San Gall († 912), Hucbaldo de Saint-Amand († 930). El más grande de todos fue Notkero. A él sobre todo debió San Gall seguir siendo un importante centro espiritual durante los siglos siguientes. Los monasterios restaurados o fundados de nuevo tenían que empezar de todo punto. Su actitud ante los estudios era varia. Cluny, por ejemplo, tenía por la ciencia un interés menos amplio que Fleury-sur-Loire o los monasterios loreneses y alemanes.

Menos en número, pero no de inferior calidad fueron las escuelas catedrales bajo la dirección de los canónigos. La escuela catedral de Reims alcanzó su punto culminante bajo Gerberto de Aurillac[18], Fulberto († 1029), discípulo de Gerberto, puso los cimientos de la fama de Chartres[19]. Lo que él inició como maestro y favoreció como obispo, le sobreviviría. Todavía en el siglo XII conservaba la escuela de Chartres su propio sello. Las escuelas catedrales alemanas florecieron gracias a los esfuerzos de Bruno, arzobispo de Colonia, y de su hermano Otón el Grande. Otones y Salios formaban con preferencia en ellas sus futuros capellanes, notarios de la cancillería y obispos[20]. Italia era país de harto antigua cultura para que se hubieran perdido los estudios. En el siglo X éstos se mantenían vivos sobre todo en la región longobarda. Escuelas catedrales y civiles como las de Pavía, Milán, Vercelli, Parma, Verona, y también la de Ravena, se mantuvieron a considerable nivel.

El trabajo científico estaba enmarcado en el esquema de las *septem artes liberales*. El trivio *(trivium)* constaba de gramática, dialéctica y retórica, y era seguido del cuatrivio *(quadrivium)* con la aritmética, geometría, música y astronomía. El centro de grave-

---

18. J. LEFLON, *Gerbert, humanisme et chrétienté au Xe siècle* (París 1946); O.G. DARLINGTON, *Gerbert the Teacher:* AHR 52 (1947) 456-476.

19. L.C. MACKINNEY, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres* (Notre-Dame/Ind. 1957).

20. J. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule unter Otto d. Gr.:* AKG 38 (1956) 38-62.

dad estaba en el trivio y, dentro de éste, en la gramática. Con fatigoso trabajo se iba ascendiendo de la *ars minor* a la *ars maior* de Donato y finalmente a la *Ars grammatica* de Prisciano. Como hilos conductores de la dialéctica que seguía, servían la *Isagoge* de Porfirio en las traducciones de Victorino y Boecio, las Categorías y el *Peri hermeneías* de Aristóteles según Boecio, los Tópicos de Cicerón, la lógica de Boecio, etc. En la retórica introducían diversos escritos de Boecio, lecturas de los antiguos poetas y prosistas, y finalmente el *De inventione* de Cicerón y otras obras sistemáticas. De los autores antiguos se leía a Virgilio, la *Ilíada* latina (una ruda traducción abreviada del siglo I d.C.), Marciano Capella, Horacio, Persio, Juvenal, Boecio, Estacio, Terencio y Lucano; entre los historiadores antiguos, Salustio ocupaba el primer lugar. Menos bueno era el estado de las disciplinas matemáticas del cuatrivio. Aparte los pasajes pertinentes de Marciano Capella, se emplearon sobre todo los escritos de Boecio sobre aritmética y geometría. Sólo Gerberto de Aurillac, que un día se fuera a Cataluña y allí aprendió las ciencias matemáticas relativamente florecientes gracias a la influencia de la España árabe, pasó más adelante y hasta pudo hallar y aprovechar obras especiales del tiempo antiguo sobre la materia. Dificultad especial ofrecía la música. Se la estudiaba como *musica speculativa, theoretica, practica*[21]. Gerberto, la escuela de Reichenau y otros tenían también en cuenta los elementos matemáticos; sin embargo, la teoría musical retrocedió más y más en el siglo XI frente a la instrucción práctica para el canto y la composición. Una de las grandes conquistas didácticas fue entonces el nuevo sistema lineal de notas atribuido a Guido de Arezzo.

Todos estos estudios, para los que se aprovechaban naturalmente, aparte los autores paganos, los padres de la Iglesia, sobre todo Agustín, Jerónimo, Gregorio Magno, y luego Isidoro de Sevilla, Beda y los autores carolingios, se decantaron en una serie de tratados — muy ligados, por los demás, al tiempo, para que tengamos que analizarlos aquí —[22]. Sólo muy raras veces se avanzaba desde la dialéctica a problemas auténticamente filosóficos. Así

21. En la obra colectiva: *Artes liberales* (bibl. gen. II, 11) cf. K.G. FELLERER, *Die Musica in den Artes liberales* (33-49) y H.M. KLINKENBERG, *Der Verfall des Quadriviums im fruhen Mittelalter* (1-32); sobre el último K. RLINDEL, *Vom Beginn des Quadriviums:* DA 15 (1959) 516-522.

22. Sobre ellos MANITIUS II 638-725 (Trivium), 726-787 (Quadrivium).

Gerberto, de una disputa que tuvo el año 980 con el sajón Otrico en presencia de Otón II, en Ravena, tomó ocasión para componer su interesante *Libellus de rationali et ratione uti* dedicado a Otón III [23]. Discurriendo sobre la relación lógica entre sujeto y predicado, toca allí, en el análisis del uso de la razón, la especulación aristotélica sobre acto y potencia, aunque sin osar remontarse desde la esfera lógica a la metafísica.

Bastante pobre era también la situación de la teología [24], que vivía de lo acumulado en la época carolingia. Lo que, hacia fines del siglo X, escribió Gregorio de Tortona sobre la eucaristía (con desviaciones cristológicas) lo tomó en su mayor parte de Radberto Pascasio añadiendo unos cuantos relatos prodigiosos. Más alta estima merece, en cambio, el escrito sobre la eucaristía de Herigerio, abad de Lobbes. El tratado poco original de Adson, abad de Montier-en-Der († 999), *De adventu antichristi*, no merecía propiamente el influjo que de hecho ejerció en los trabajos escatológicos de tiempos posteriores. Carácter compilatorio tenían también los pocos comentarios bíblicos que entonces se compusieron: De Atón de Vercelli († 961) sobre las cartas de Pablo, de Bruno de Wurzburgo († 1045) sobre los salmos, de Teodorico de Fleury sobre las cartas católicas (de hacia el año 1000). La *Deliberatio supra hymnum trium puerorum* de Gerardo de Czanád († 1047), se pierde en divagaciones y se aproxima más bien a un sermón. En el fondo, los trabajos teológicos se destinaban a lo práctico. Bernón, abad de Reichenau († 1048), trató de los ayunos de témporas, de los cuatro domingos de adviento, de cuestiones de música y coro y de la liturgia de la misa. Odón de Cluny († 942) compuso, con sentencias de los padres, una meditación sobre el mal en el mundo, inspirada por la mentalidad monástica, las llamadas *Collationes*.

Tres teólogos deben destacarse especialmente. Atón, obispo de Vercelli (924-961), nos dejó en sus escritos constancia de su extensa actividad personal [25]. Junto a las cartas (entre ellas una pastoral a sus diocesanos y clero), los sermones y una colección de cánones compuesta para el clero de su obispado, llamada *Capi-*

23. PL 139, 159-168.
24. Los autores part. y sus obras, en MANITIUS II 18-81 (con copiosa bibl.).
25. Obras: PL 134, 27-894; *Polipticum*, ed. por G. GOETZ: AAL 37, 2 (1922); sobre la obra: P.E. SCHRAMM: ZSavRGgerm 49 (1929) 180-198. Bibliografía: J. SCHULTZ (tesis, Gotinga 1885); E. PASTERIS (Milán 1925); R. ORDANO (Vercelli 1948).

tulare, está su obra original *De pressuris ecclesiasticis*. Con dramática evidencia describe Attón los excesos de los poderosos, señaladamente en la ocupación de iglesias y obispados, así como durante la vacancia de una sede, y a ellos opone con copiosas pruebas el derecho de la Iglesia. Más realista es aún su *Polipticum quod appellatur perpendiculum;* se trata de una exposición implacable de abusos del estado y de sus fatales consecuencias que llevan al dominio extranjero y tiránico.

Por el mismo tiempo aproximadamente cae la obra de Raterio de Verona[26]. Nacido en Lieja hacia el 887, criado en el monasterio de Lobbes (Laubach en el Hennegau), famoso por su escuela y hecho allí monje, marchó Raterio en 926 con el abad Halduino a Italia, y aquí ocupó el lugar de éste como obispo de Verona. El puesto era ya de suyo difícil y el monje, extranjero y falto de equilibrio interior, no era idóneo para él. Cautiverio por obra de Hugo, rey de Italia, destierro, retorno al imperio, breve intermezzo en Verona (946-948), obispo de Lieja (952-955), abad de Baja Lotaringia, por tercera vez obispo de Verona (961-968), retorno a la patria y muerte (974), tales fueron los estadios principales de una vida movida. Dotado de superior talento literario y extraordinariamente versado en la literatura clásica, fue lástima que Raterio escribiera la mayor parte de sus obras para justificarse o acusarse a sí mismo entre torturantes reflexiones. Para el conocimiento de su tiempo, sus cartas, sermones y tratados son una verdadera mina. Entre sus obras van a la cabeza sus *Praeloquia*[27]; se los podría calificar de un gran tratado sociológico-moral. Toda la burguesía de una ciudad italiana desfila allí ante nuestros ojos: artistas, comerciantes, abogados, jueces, empleados, nobles, señores y esclavos, maestros y discípulos, ricos y mendigos; sigue un espejo de reyes y otro de obispos; el último libro está dirigido a la generalidad, a fin de dar consuelo y despertar interiormente a los hombres. De valor teológico pastoral es la confesión de Raterio:

---

26. PL 136, 9-758; las cartas ed. por F. WEIGLE: MG *Briefe der deutschen Kaiserzeit* 1 (1949). A. VOGEL, *Ratherius von Verona und das 10. Jh.*, 2 t. (Jena 1854), aún imprescindible; G. MONTICELLI, *Raterio di Verona* (Milán 1938); G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* II, 2 (Francfurt 1955) 519-650; sobre el proceso de deposición en Verona F. WEIGLE: «Studi storici Veronesi» 4 (1953) 29-44, C.G. MOR: ibid. 45-56, y V. CAVALLARI: *Studi giuridici in onore di M. Cavalieri* (Padua 1960) 41-99.

27. PL 136, 143-344.

Excerptum ex dialogo confessionali; lo mismo que su *Synodica,* en que expende al clero veronés, caído muy abajo, instrucción elemental sobre los deberes de su cargo. Del celibato, principalmente de matrimonios entre sacerdotes e hijos de sacerdotes, trata el escrito *De nuptu illicito,* y el tratado *De contemptu canonum* expone a los rebeldes clérigos de Verona los derechos del obispo [28].

El tercer autor que combate como teólogo y canonista los abusos de su tiempo, Abbón, abad de Fleury (988-1004), escribe desde el punto de vista del monacato, y hasta sus dos más importantes trabajos dedicados a los reyes Hugo y Roberto de Francia, el *Apologeticus* y la *Collectio canonum,* están esencialmente determinados por las luchas que por entonces comenzaban entre el episcopado y los monasterios [29]. A pesar de esta unilateral tendencia, ofrecen una muchedumbre de ideas interesantes, sostenidas por la voluntad de reforma. Háblase igualmente de la necesidad de una fuerte autoridad real, del deber de los monarcas de proteger la fe, del derecho matrimonial de la Iglesia, de los estados dentro de ésta, de los abusos simoníacos, de excesos de los obispos con los monasterios y otros temas.

El predominio del interés práctico produjo en el siglo X un número relativamente grande de trabajos sobre derecho canónico. Las mejores obras están al principio y al fin. Así Auxilio y Vulgario defienden contra el papa Sergio III la validez de las ordenaciones formosianas con profundos conocimientos canónicos y teológicos [30]. De más alto valor es aún la obra de Reginón de Prüm, compuesta hacia el 908, acerca de las causas sinoidales. Es un logrado intento de captar por escrito el procedimiento efectivo de cuño germánico [31]. Lo que en el tiempo siguiente se produce en compilaciones jurídicas puede ser aquí omitido. Todas fueron superadas por el Decreto de Burcardo, obispo de Worms (1000-25), compuesto por los años de 1008-12 [32]. Ordenada a las necesidades

---

28. *Excerptum ex dialogo confessionali:* PL 136, 391-444; *Synodica:* ibid. 551-568; *De nuptu illicito:* ibid. 567-574; *De contemptu canonum: ibid.* 485-522.

29. Obras: PL 139, 418-578; *Apologeticus:* ibid. 461-472; *Collectio canonum:* ibid. 472-508. P. COUSIN, *Abbon de Fleury-sur-Loire* (París 1954).

30. Ed. en parte por E. DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius* (Leipzig 1866); lo demás en PL 129, 1059-1112. O. POP, *La défense du pape Formose* (París 1933).

31. REGINO VON PRÜM, *Libri duo de synodalibus causis,* ed. WASSERSCHLEBEN (Leipzig 1840); PL 132, 185-370; sobre los juicios sinodales cf. supra § XXXVII.

32. Decreto de Burcardo: PL 140, 537-1058; el derecho cortesano de Worms:

de la práctica, la colección de cánones dividida en veinte libros instruye a los obispos sobre todas las cuestiones de la jurisdicción espiritual. No es azar que su composición caiga en tiempos de Enrique II. La situación jurídica de la Iglesia se había estabilizado, y planteaba problemas muy especiales de reforma; se trataba de una reforma que, a despecho de ciertas tensiones perceptibles a veces en Burcardo, entendía aún *imperio* y *sacerdocio* como una unidad. Su equilibrio y carácter práctico aseguraron a la obra una difusión hasta entonces inaudita en occidente. El sentido práctico de Burcardo aparece también en la *Lex familiae Wormatiensis*. Trátase de un derecho cortesano compuesto hacia 1020 que trata de proteger contra opresiones a los súbditos de la iglesia de Worms y de salvaguardar a par los intereses financieros de la misma.

La línea ascendente de los estudios se dibuja con especial claridad en el terreno de la historiografía [33]. Sólo más de cien años después de la muerte de Reginón de Prüm se atrevió un desconocido monje de Reichenau a acometer una crónica del mundo y del imperio (1040-1044) [34], que hoy sólo conocemos por los autores que la extractaron. Sus huellas sigue, por ej., la breve crónica universal (hasta 1054), muy difundida, de Hermann de Reichenau. La historia de la dinastía sajona, expuesta en tiempos de Otón I por Widukindo de Corvey (hasta 957-58; adiciones 973), halló un nuevo refundidor en Thietmar de Merseburgo, que aprovechó a Widukindo y otras fuentes (hasta 1018), mientras la *Gesta Chuonradi imperatoris* de Wipón describe la historia del imperio de 1024 a 1039. Todos los autores citados están a considerable altura. Entre los muchos trabajos biográficos de la época otónica y comienzos de la sálica descuellan las obras de Ruodger sobre Bruno de Colonia († 968/969), de Gerardo sobre Ulrico de Augsburgo († 973), del abad Juan de St.-Arnulfo en Metz sobre Juan de

---

MGConst I 640-644. A.M. KOENIGER, *Burchard von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit* (Munich 1905); sobre la difusión del decreto, cf. O. MEYER: ZSavRGkan 60 (1940) 141-183, F. PELSTER: MiscMercati II 114-157, e id.: StudGreg I (1947) 321-351; C.G. MOR: ibid. 197-206, sobre el decreto en Italia antes de la reforma gregoriana.

33. En lo que sigue sólo se citan aquellas obras históricas que no se enumeran entre las fuentes a los §§ XXVII, XXVIII y XXXII.

34. Según R. BUCHNER: DA 16 (1960) 389-396, Hermann de Reichenau debe considerarse como el autor y la obra como la primera versión de su crónica universal.

Gorze († 974)[35]. Adalberto de Praga († 997) tuvo por biógrafos al abad romano Juan Canapario y a Bruno de Querfurt[36], Bernwardo, obispo de Hildesheim († 1022) a su antiguo maestro Tangmaro[37]. La serie se prosiguió más adelante. Junto a la excelente *Historia Remensis ecclesiae* (hasta 948) de Flodoardo († 966), aparecieron en la primera mitad del siglo XI las valiosas historias de los obispados de Cambray y Lieja, la primera de autor desconocido, la segunda compuesta por el canónigo Anselmo († 1056)[38]. En el reino occidental merecen atención, a pesar de su inexactitud y subjetividad, los *Historiarum libri IV* del discípulo de Gerberto, Riquerio de Saint-Rémi de Reims, pues Riquerio intentó, dando de mano a la forma analística, escribir una historia sintética de la monarquía francesa (862-995). Dentro del campo monacal franco occidental son de citar sobre todo los monjes que trabajaban en Fleury-sur-Loire: Aimoin y Andrés, de los que el primero nos dejó, entre otras cosas, una vida de Abbón, abad de Fleury († 1004), y el segundo la del abad siguiente, luego arzobispo de Bourges († 1040-41)[39].

Odón de Cluny († 942) halló diligente biógrafo en su discípulo Juan[40]. Una obra notable, de espíritu cluniacense, pero poco de fiar en los pormenores representan los *Historiarum libri V*, que comenzó en Cluny el inquieto monje Rodolfo Glaber y terminó en Saint-Germain de Auxerre en 1045; de él, que fuera antes monje de Saint-Bénigne, procede una vida de Guillermo de Dijon[41]. Italia, representada en tiempo de Otón el Grande por Luitprando de Cremona, importante, aunque tendencioso, nunca descolló particular-

35. MGSS IV 337-377 (incompleta hasta 956).

36. Las *Vitas* de Adalberto en fuentes al § XXXI.

37. MGSS IV 757-782. F.J. TSCHAN, *St. Bernward of Hildesheim* I-III (Notre-Dame/Ind. 1942-52).

38. *Gesta Pontificum Cameracensium:* MGSS VII 402-425; sobre el obispo mandante Gerardo I, cf. TH. SCHIEFFER: DA 1 (1937) 323-360. La historia del obispado por Anselmo en fuentes al § XXXII.

39. AIMOIN, *Vita Abbonis:* PL 139, 387-414; ANDREAS, *Vita Gauzlini,* ed. P. EWALD: NA 3 (1878) 349-383; sobre otros trabajos de los dos, cf. s. MANITIUS II 239-246.

40. Cf. fuentes al § precedente; entre las vidas allí citadas de Mayolo la mejor es la compuesta por Odilón; sobre las vidas de los abades cluniacenses cf. MANITIUS II 130-155.

41. La obra histórica de Glaber supra en fuentes al cap. 27; la *Vita Wilhelmi:* ActaSSIanuarii I 57-67. P. ROUSSET: RHEF 36 (1950) 5-24 (Glaber como intérprete de las ideas de su tiempo); A. MICHEL: HJ 70 (1951) 53-64 (división del imperio y de la Iglesia); M. VOGELSANG: SM 67 (1956) 24-38 277-294 (Glaber como historiador cluniacense); cf. también P. LAMMA, *Momenti di storiografia cluniacense* (Roma 1961).

mente por trabajos históricos hasta la querella de las investiduras [42].

El intercambio científico y la actividad práctica hizo a varios sabios sostener una viva correspondencia. Gerberto de Aurillac parece haber sido el primero que hizo recoger sus numerosas cartas (220 para los años 983-997) en un registro privado [43]. También de su discípulo Fulberto de Chartres se ha conservado una colección. En Alemania, Froumundo de Tegernsee llevó un libro continuo de cartas (993-h. 1008), que fue continuado por su discípulo Ellinger, abad de Tegernsee. Bernón, abad de Reichenau (1008-48), dejó igualmente una colección de cartas. La más antigua colección epistolar de Worms salió de la actividad escolar, pero está mezclada con cuestiones políticas; las piezas fechadas pertenecen a los años treinta. En los años inmediatos, el escribir cartas vino a ser poco a poco un arte especial, cultivado por escuelas propias, arte que, desde la reforma gregoriana, se empleó cada vez con más fuerza como arma en las luchas espirituales y políticas. De esta tendencia no se ven aún rastros en el período que nos ocupa; pero el hecho de que comenzaran a formarse colecciones de cartas es importante, pues pone de manifiesto una conciencia creciente del valor de la influencia literaria y del intercambio espiritual.

El pacífico cuadro que presentan la educación y la ciencia no responde del todo a la realidad. En la primera mitad del siglo XI partió cierta inquietud de las artes liberales. Cuando hacia el año 1000, el gramático Vilgardo de Ravena daba preferencia a las ideas paganas sobre los dogmas cristianos, se trataba seguramente de un caso solitario. El verdadero peligro amenazaba del lado de los dialécticos. Así se intentó sofísticamente demostrar como contradicción lógica la doctrina del *Verbum caro factum*, intento que fue ya refutado por Wolfgango, obispo de Ratisbona († 994). Ataques dialécticos semejantes contra dogmas cristianos se dieron en número creciente en el curso del siglo XI; ellos ponían a la ciencia

---

42. Sobre Italia, cf. MANITIUS II 166-175 (Luitprando); 179-181 (Benedicto de S. Andrea); 197-203 (Chronic. Salernit.); 246-253 (fuentes venecianas); 294-299 (Chronic. Novaliense); además, WATTENBACH-HOLTZMANN I 313-344.

43. Ed. de las cartas de Gerberto en fuentes al § XXVIII; cf. los estudios de F. WEIGLE: DA 10 (1953) 19-70, 11 (1955) 393-421, 14 (1958) 149-220; sobre contenido y fecha M. UHLIRZ: Schrift der Hist. Komm. der Bayer. Akad. 2 (Gotinga 1957). Sobre las colecciones que se citan luego y el fenómeno como tal, cf. WATTENBACH-HOLTZMANN I 415-426 (con bibl.); sobre Bernón de Reichenau: F.J. SCHMALE, ed. de las cartas (Stuttgart 1961) y el trabajo en ZKG 68 (1957) 69-95.

cristiana ante el problema de la relación entre fe y razón, teología y filosofía, y preparaban el camino al nuevo método escolástico dialéctico (véase § LIII).

XLI. MOVIMIENTOS HERÉTICOS Y REFORMISTAS ENTRE CLÉRIGOS Y LAICOS (1000-1050)

El occidente a las puertas de la alta edad media

BIBLIOGRAFÍA: *Herejías:* Una buena síntesis da H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters: Die Kirche in ihrer Geschichte* (bibl. gen. II, 3) II, G 8 - G 11 (1963); cf. también H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Berlín 1935; reimpr. 1961) 476-483; A. BORST, *Die Katharer* (Stuttgart 1953) 71-80; P. ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del sec. XI nell'Europa occidentale:* StudGreg II (Roma 1947) 43-89; R. MORGHEN, *Medioevo cristiano* (Bari 1951) 212-286; cf. crítica de A. DONDAINE, *L'origine de l'hérésie médiévale:* RSTI 6 (1952) 47-78; R. MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa:* X Congresso internaz. di Scienze Storiche, Relazioni III (Florencia 1955) 333-356; id., *Il cosidetto neo-manicheismo occidentale del sec. XI:* Acad. nazion. dei Lincei, Convegno «Volta» (Roma 1957) 84-104; E. WERNER, *Klosterreform* 71-79.

Oposición contra abusos: HAUCK KD (passim); FLICHE-MARTIN VII (passim); A. DRESDNER, *Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jh.* (Breslau 1890); útil, aunque a menudo algo construido es el resumen de A. FLICHE, *La réforme grégorienne* I (Lovaina-París 1924) 1-128; importante G. TELLENBACH, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart 1936) 1-108 (con excursos al fin del tomo).

Simonía: H. MEIER-WELCKER, *Die Simonie im frühen Mittelalter:* ZKG 64 (1952/53) 61-93; A. KUPPER, *Beiträge zum Problem der Simonie im 11. Jh.* (tesis mecanogr., Maguncia 1954); J. LECLERCQ, *Simoniaca haeresis:* StudGreg I (1947) 523-530; E. HIRSCH, *Der Simoniebegriff und die angebliche Erweiterung im 11. Jh.:* AkathKR 86 (1906) 3-19.

Paz de Dios y «Treuga Dei»: Las obras más antiguas de A. KLUCKHOHN (1857), E. SÉMICHON (1869), L. HUBERTI (1892 con abundantes pruebas), G.C.W. GÖRRIS (1912) y otros, están ahora superadas por H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei* (Stuttgart 1964); valiosa, a pesar de su tendencia marxista, B. TÖPFER, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (Berlín 1957).

Guerra santa y caballería cristiana: C. ERDMANN, *Die Entstehung der Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935); allí también indicaciones sobre la paz de Dios.

Que con el siglo XI comenzó el occidente cristiano a entrar lentamente en una nueva fase de su evolución, nos lo dice un signo infalible. Por primera vez en su historia aparecen, en distintas localidades, herejes. El año 1012 en Maguncia, seis y diez años más tarde en Aquitania, el 1022 en Orleáns, el 1025 en Arras, poco después en Monforte junto a Turín y en Borgoña, el 1042-48 en el obispado de Châlon-sur-Marne, en 1051 en Goslar. Enlaces entre unos y otros no hubo de haberlos. Y si unos consideran que su verdadero foco eran las capas populares más íntimas (R. Morghen) o los comerciantes italianos, que recibieron ideas heréticas de origen oriental y las traerían luego a suelo francés (E. Werner), se trata de hipótesis indemostrables, aunque es cierto que los grupos heréticos mejor atestiguados se componen, el de Arras de *rustici*, el de Orleáns de clérigos y el de Monforte de nobles laicos.

Los cronistas del tiempo los reunen, por lo general, en el concepto de maniqueos, pero en ninguna parte se halla el dualismo ontológico propiamente maniqueo; sólo aparece un dualismo ascético y moral que puede exagerarse en algunos hasta la prohibición de casarse y comer carne y hasta de matar animales. Los herejes tomaban en buena parte sus postulados religiosos y morales del Nuevo Testamento y gustaban de atribuir su inteligencia de la Escritura al Espíritu Santo. Ante el esfuerzo personal por llevar vida piadosa pasaba desde luego decididamente a segundo término lo que es núcleo del evangelio: la fe en Cristo, hijo de Dios y mediador de la salud eterna, y hasta podía desaparecer completamente del horizonte. Con pareja orientación se perdía necesariamente el sentido de la acción sacramental de la Iglesia. En los centros de Orleáns y Monforte, de gran altura espiritual, la dinámica religiosa, al dar de mano al dogma trinitario y cristológico, estaba de hecho únicamente dirigida al Dios Padre creador, y en casi todos los grupos se tenían por inútiles el bautismo, la cena, confesión y penitencia, ordenación sacerdotal, consagración de altares e iglesias y culto de los santos, de la cruz y las reliquias. Esporádicamente se conservó sólo la imposición de manos como donación de espíritu.

El origen espiritual de estos movimientos difícilmente asibles, divergentes entre sí en puntos particulares, pero con mucho de común, es discutido. El que se mantiene en el camino por donde echó Flacius Ilyricus, verá la tendencia fundamental en una aspiración espontánea occidental a los ideales de vida evangélica y apostólica (por ej., R. Morghen); otros, con Baronio y su escuela, se inclinan más a considerar el contenido doctrinal y en nuestro caso a derivarlo en lo posible de los bogomilos búlgaros (por ej., P. Dondaine) [44].

La verdad pudiera estar en el medio. Algunos influjos de los antiguos bogomilos que, en contraste con la tendencia dualista radical de la «iglesia dragowítica», que aparece en el siglo XI, profesaban un dualismo preferentemente ético y religioso [45], hubieron de penetrar en occidente a través de Italia, pues sin ellos no se explican las muchas semejanzas de los grupos heréticos, de suyo inconexos. Por otra parte, los herejes surgieron de una peculiar situación de occidente. Como la evolución occidental había llegado a determinada madurez, se iniciaron poco a poco en todos los órdenes de la vida nuevas tendencias que impulsaban hacia delante la cultura de la primera edad media. De ahí que no deba

---

44. Un buen resumen de la investigación de la historia de los herejes desde la reforma lo da A. Borst, *Katharer* (bibl.) 27-58.

45. Los bogomilos que aparecen hacia mediados del siglo X tenían su nombre del sacerdote rural Bogomil, búlgaro (¿macedonio?) que vivió por ese mismo tiempo. Bogomil profesaba un dualismo en cuanto atribuía al diablo (a quien tenía por hijo de Dios y hermano de Cristo) el señorío sobre el mundo, y por tanto exigía el desprendimiento del mismo. Por lo menos sus secuaces más estrictos, los llamados teóricos, tenían que llevar vida pura y «apostólica», evitar la comunidad matrimonial, el trabajo manual, abstenerse de carne y vino, orar, ayunar y peregrinar. Los bogomilos atacaban resueltamente la pompa eclesiástica, la riqueza y poder mundanos. Se propagaron por los Balcanes, sobre todo en Bulgaria; después de la sumisión de Bulgaria por Basileios II (1018) también en Constantinopla y lograron una jerarquía fija. Con el tiempo se diferenciaron sus doctrinas. Cuándo penetrara la distinción específicamente maniquea entre un Dios del cielo y un creador malo de este mundo, y hasta qué punto influyeran aquí los paulicianos venidos de Armenia y Tracia, son puntos que no pueden averiguarse exactamente. Lo cierto es que en el siglo XI se formaron dos direcciones principales: junto al dualismo, más antiguo, moderado de la «Iglesia búlgara», surgió la «Iglesia dragowítica» (Dragowitsa era un distrito rural tracio). D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge 1948); D. Angelov, *Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches:* «Annuaire Univ. Sofia, Fac. hist.-phil.» 44, 46 (1947, 1950), y en búlgaro, la segunda ed. que acentúa fuertemente lo social y político: id., *Das Bogomilentum in Bulgarien* (Sofía 1961); una buena síntesis dan: H. Grundmann, *Ketzergeschichte* (con bibl.) G 24s; A. Schmaus, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan:* «Saeculum» 2 (1951) 271-299; E. Werner, *Die Bogomilen in Bulgarien, Forschungen und Fortschritte:* StudMed, 3.ª serie, 3 (1962) 249-278.

maravillar que naturalezas religiosas se sintieran a disgusto en la Iglesia oficial y se crearan una espiritualidad propia. En cierto aspecto, lo mismo hacían muchos aun dentro de la Iglesia; sobre todo en el monacato, creció la tendencia a una ascesis más rigurosa, para no hablar de los eremitas — doblemente solitarios — cuyo número crecía ahora constantemente. El movimiento herético es sólo una cara, la cara negativa por así decir, de la religiosidad de tendencia radical que se apoderó por entonces de la cristiandad occidental.

Cuanto más atraídos se sentían los hombres por ideales ascéticos y religiosos, tanto más claramente entraban en la conciencia refleja ciertos desórdenes morales de la Iglesia de la primera edad media. La crítica se disparaba sobre todo contra el matrimonio de los sacerdotes y contra las prácticas simoníacas o semejantes.

De hecho, el *celibato* a que la Iglesia occidental obligaba desde los siglos IV-V a los clérigos mayores, había caído en muchos casos en olvido. En casi todos los países los curas rurales vivían con mujeres, ora en concubinato, ora en matrimonio regular. No pocos clérigos o canónigos instalados en iglesias urbanas seguían su ejemplo. Aisladamente había incluso obispos, y en monasterios corrompidos monjes que tenían mujeres e hijos. El concubinato de un obispo, de un monje o de un canónigo era sentido de forma bastante general como intolerable; en cambio, solía tolerarse en los curas rurales. Su baja extracción, su deficiente formación teológica y espiritual, una inspección muy limitada por parte de los superiores eclesiásticos, el género de vida campesina, muy difícil de llevar sin una mujer; todas estas circunstancias contribuyeron a que la idea del celibato resultara extraña para estos sacerdotes. Era demasiado alta para que ni ellos ni buena parte de sus feligreses la pudieran comprender. Cuando obispos aislados, como Atón de Vercelli, Raterio de Verona y Dunstan de Canterbury, y hasta concilios, el último aún el de Bourges (1031), encarecían de nuevo el celibato, hablaban en gran parte al aire. La preocupación de la Iglesia oficial miraba en este asunto ante todo a los bienes eclesiásticos; pues éstos se explotaban en lo posible para proveer a hijos de sacerdotes. Para conjurar ante todo este peligro, el concilio de Pavía, por inspiración del papa Benedicto VIII, promulgó en 1022 decretos rigurosos. Naturalmente, frente a un instinto tan

elemental como el que impulsaba al matrimonio de los sacerdotes, los motivos económicos eran impotentes. El celibato tenía que ser íntimamente afirmado por amplias capas de la cristiandad, y su violación aborrecida. Esto justamente aconteció poco a poco. Cierto que el movimiento halló al principio pocos secuaces; pero lentamente se convirtió en una fuerza tal, que en la segunda mitad del siglo pudo ser aprovechado por los papas reformistas. Al mismo tiempo apareció la palabra para designar el matrimonio de los sacerdotes: nicolaísmo; significaba fornicación[46].

Problema muy complejo constituía la *simonía.* Del nombre de Simón Mago, que quiso comprar por dinero a los apóstoles el poder de dar el Espíritu Santo (Act 8, 18-24), se entendía entonces y se entiende aún hoy por simonía la compra o venta de bienes espirituales. Si en la época romana y en la primera edad media se establecían no raras veces tarifas por ordenaciones, sacramentos, entierros, colocación de oficios, etc., ello estaba en máxima parte relacionado con costumbres legales. Sin embargo, por este camino se corría riesgo de deslizarse en verdadera simonía. De ahí que, desde el siglo IV, sínodos y concilios publicaron prohibiciones rigurosas, que condenaban hasta pagos que se referían a bienes temporales ligados con la Iglesia. Gregorio Magno dio un paso más: en lugar de una, estableció tres formas de simonía: el *munus a manu* (dinero o regalos), el *munus ab obsequio* (servicios, favores), el *munus a lingua* (intercesión). Además, recogió con energía la idea de *haeresia simoniaca* que se conocía ya de antes; el que por la simonía pecaba contra el Espíritu Santo debía ser tenido por hereje.

Con pareja condenación global no podía dominarse la realidad, tanto menos cuanto que los jóvenes pueblos germánicos habían desarrollado para la administración eclesiástica formas que correspondían a su civilización agraria y, entre otros casos, se reflejaban en las instituciones antes descritas de las iglesias patronales y las investiduras (§ XXXIII-XXXIV). Así invirtieron lentamente la relación primigenia entre oficio y bienes eclesiásticos. Según la concepción romana y eclesiástica, el oficio ocupa el centro, y los bienes de la Iglesia constituyen un accesorio destinado al sustento del

46. Sobre el origen de la palabra, cf. LThK² VII 975: *Nikolaiten.*

oficial o ministro y a otros fines; en el derecho canónico, de cuño germánico, empero, aparecía en primer término el aspecto jurídico objetivo; y en segundo, el sacerdote necesario para la función de la Iglesia. Consiguientemente, las iglesias podían venderse total o parcialmente o de otro modo enajenarse y exigirse pagos en su provisión. Como la investidura traspasaba también el cargo, los pagos que la acompañaban tenían por lo menos un resabio simoníaco. Hasta dónde podía llevar la tendencia materialista, muéstralo con particular claridad la provisión del arzobispado de Narbona el año 1016. Cien mil chelines de oro puso encima de la mesa el conde de Cerdaña en favor de su hijo de once años para sobrepujar al otro pretendiente, al abad de Conques, financieramente fuerte por la venta de los bienes del monasterio. Los señores que debían decidir, un conde y un vizconde, aceptaron el trato y se repartieron la suma. Un chalaneo tan desvergonzado era sin duda una excepción; más frecuentemente hubo de haber tasas fijas para la investidura de iglesias mayores [47]. A cada investidura iba aneja la aceptación de determinados servicios, a veces se imponían obligaciones adicionales, y con bastante frecuencia se servían los pretendientes de la intercesión de personas influyentes. Así pues, las tres especies de simonía que distinguiera Gregorio Magno se practicaban por todas partes. Como los investidos tenían el comprensible deseo de resarcir sus gastos por la Iglesia y el oficio, no pocos exigían dinero aun por actos puramente espirituales y entraban así de lleno en la resaca de la auténtica simonía. El que aplicara los rigurosos criterios de Gregorio Magno y de las antiguas leyes sinodales, tenía que mirar la herejía simoníaca como una de las peores calamidades de su tiempo.

De ahí que no faltaran voces de aviso. Atón de Vercelli y Raterio de Verona llamaron al orden. Con más decisión echó mano Abbón de Fleury de la antigua legislación eclesiástica y de las manifestaciones antisimoníacas de Gregorio Magno; es más, él fue el primero que entró en el problema jurídico. En su tiempo se había hecho ya la distinción entre el altar, como orden que pertenecía al obispo, y la iglesia propia como orden del dueño o patrono de ella; de donde se sacaba la consecuencia de que las opera-

47. Sobre toda la praxis HALLER, *Papsttum* II 269s; FLICHE-MARTIN VII 466-471.

ciones de dinero no atañían a la gracia del Espíritu Santo, sino a la masa de bienes de la Iglesia; a todo lo cual oponía Abbón la indivisible unidad de altar e Iglesia. Toda acción comercial dentro de la totalidad de este orden sagrado era para él simonía [48]. Cuanto más se afinaba la conciencia, tanto más sensiblemente reaccionaba contra las formas jurídicas del tiempo. Cuando Guillermo de Volpiano, futuro abad de Saint-Bénigne de Dijon, en Locedia, para su ordenación de diácono se le exigió el ordinario juramento de fidelidad al obispo ordenante, lo rechazó como sugestión simoníaca; una ordenación no debía venderse por nada, ni siquiera por un voto de fidelidad.

Su discípulo y sucesor, Halinardo, abad de Saint-Bénigne, al ser elevado a arzobispo de Lyón, se negó a prestar el juramento de fidelidad que hubiera debido hacer al rey Enrique III. Aunque apelara a la prohibición evangélica del juramento, que recoge la regla benedictina, y a la obligación que ésta impone además de abstenerse de actos profanos, hubo de influir también el miedo a mancharse de simonía. Lo cierto es que Guillermo de Volpiano, desde que gobernó a Saint-Bénigne y lo convirtió en centro de reforma, difundió su odio a la simonía lo mismo entre sus monjes que fuera del monasterio [49]. No estaba solo. Ambientes monásticos, eremitas, comunidades heréticas, todos contribuyeron a la formación de un movimiento antisimoníaco. En terrenos que estaban particularmente expuestos a abusos, su crítica halló eco creciente; así, sobre todo, en Italia. No es azar que, desde 1050 aproximadamente, se levantaran allí, en Toscana, Romagna y Lombardía, grupos enteros populares contra los simoníacos. Ya antes de este tiempo, hacia el 1035, lanzó el primer grito de alarma el florentino Juan Gualberto. Como todavía predicaba a oídos sordos, abandonó la ciudad, formó en Vallombrosa, fundado en 1036, y en otros monasterios una comunidad de monjes (cf. § LII) y los lanzó en tiempo de la reforma, sobre todo desde 1062, al campo de batalla contra la herejía simoníaca. La lucha espiritual, rayana en el fanatismo, de Vallombrosa dejaría en la sombra a antisimoníacos tan decidi-

48. *Apologeticus:* PL 139, 464s; cf. también FLICHE, *La réforme grégorienne* (bibl.) 48-59.

49. Sobre Guillermo y Halinardo, H. HOFFMANN, *Von Cluny zum Investiturstreit:* AKG 45 (1963) 174-181; en el trabajo como tal el problema está acaso tratado algo parcialmente.

dos como los eremitas italianos y llenaría de no injustificada preocupación a Pedro Damiano [50].

El peligro simoníaco no era sólo provocado por laicos; el alto y bajo clero y hasta sectores monacales tuvieron también su parte. Había, sin embargo, una diferencia: los clérigos y monjes podían ser sometidos a las normas eclesiásticas más fácilmente que los laicos. Por eso, una reforma a fondo no podía menos de discutir teóricamente los *derechos de señorío* que la nobleza, del rey abajo, había adquirido sobre muchas iglesias. Principios fundamentales de la constitución romana de la Iglesia habían quedado aquí recubiertos por instituciones de derecho canónico de raíz germánica. Apenas se cayó en la cuenta de este hecho con alguna claridad, se tambaleó el mundo político y religioso de la primera edad media. Parejas ideas, que afectan a un todo, suelen madurar lentamente. Ello explica que en el período que tratamos sólo aisladamente se levantaran voces de protesta. Así, Enrique III y los obispos alemanes tuvieron que sentir casi como un golpe contra la teocracia real y la iglesia imperial (o nacional) la negativa antes mentada de Halinardo a prestar el juramento de fidelidad. Que Enrique, a ruego de los obispos de Lorena, perdonara a Halinardo el juramento, es cosa que le honra. Ideas propias tenía también Wazón de Lieja [51]. Cuando en 1044, en un sínodo de obispos alemanes, depuso Enrique III a Witgerio, arzobispo de Ravena, Wazón le representó que pareja medida atañía al papa y no al rey. Cuando, a la muerte de Clemente II, consultó el emperador al episcopado sobre la designación de nuevo papa, Wazón abogó por Gregorio VI que aún vivía; su deposición en Sutri (véase § XXXII), decía, era inválida, pues un papa no puede ser juzgado por nadie. Y a la unción real que le opuso Enrique III, replicó Wazón, en el sentido del agustinismo político, que la unción episcopal es superior: el obispo tiene por misión distribuir la vida; al rey incumbe la función inferior de combatir el mal con la mortífera espada. Pero el ataque más radical contra la teocracia real en general y la de Enrique III particularmente, lo dirigió poco después del concilio de Sutri el descono-

---

50. R. DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz* I (Berlín 1896) 163-170 178-181 226-251; id., *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz* (Berlín 1896) 41 47-60; más bibl. sobre Gualberto y Vallombrosa infra § LII.

51. *Gesta episcoporum Leodiensium* II 65 58: MGSS VII 228-230 224.

cido autor del tratado *De ordinando pontifice*[52]. Ningún laico, se dice allí, ni siquiera el emperador, puede instituir clérigos, ni disponer de los bienes de la Iglesia; la elección de Clemente II, hecha por manejos de Enrique, es inválida; además, el poder de la espada de los reyes entra antes en el orden del diablo que no en el de Dios. En todo caso, los reyes están sometidos a los obispos y, como todos los laicos, a la disciplina de la Iglesia. Aunque el escrito no fuera de origen franco occidental, sino lotaringio, difícilmente pudiera colocárselo en el medio espiritual formado por Wazón, pues va mucho más allá de la actitud, realista a pesar de todo, de Wazón. Una escuela lotaringia de derecho que iniciara la lucha por la libertad de la Iglesia (Fliche) u otros grupos de oposición, no puede por lo menos demostrarse que existieran por aquel tiempo; probablemente no existían aún, pero sí estaba naciendo acá y allá una mentalidad, que se ahondaría y propagaría y, finalmente, bajo la dirección papal, superaría la teocracia de la primera edad media[53].

Qué nuevas iniciativas podía desplegar la Iglesia desde fines de siglo, se puso de manifiesto en el movimiento de la paz de Dios y de la tregua de Dios. El movimiento nació en el sur de Francia. El proceso de disolución del estado que allí se hacía sentir con fuerza especial, por el que los mismos condados se dividían en territorios de vizcondes, castellanos y señores, imperando por dondequiera el derecho del más fuerte, obligó a intervenir a los obispos. El primero que quiso ayudarse a sí mismo fue el obispo de Le Puy; en un sínodo del año 975 arrancó a la fuerza a los nobles el juramento de que no atentarían contra los bienes de las Iglesias ni de los pobres y que devolverían lo robado. De intento semejante no sabemos ya nada hasta el concilio de Charroux celebrado el año 989 para la provincia eclesiástica de Burdeos. Con él comienza la larga serie de concilios que a lo largo

52. *De ordinando pontifice:* MGLiblit I 8-14; sobre F. PELSTER, *Der Traktat «De ordinando pontifice» und sein Verfasser Humbert von Moyenmoutier:* HJ 61 (1941) 88-115, cf. la crítica sin duda justa de A. MICHEL: StudGreg I (1947) 87s.

53. A. FLICHE, *La réforme grégorienne* I 113-128; la mejor interpretación la da sin duda G. TALLENBACH, *Libertas* 123-127, con bibl. sobre Wazón y el autor de *De ordinando pontifice* en nota 16, 15; CH. DEREINE, *L'école canonique liégeoise et la réforme grégorienne:* «Ann. du congrès arch. et hist. de Tournai» (1949) 1-16, admite una escuela de derecho de la Baja Lorena, pero ve su peculiaridad en una actitud moderada, divergente de la del autor del tratado citado, semejante, antes de la reforma, a la de Burcardo de Worms, y, al fin de ella, a la de Ivón de Chartres.

de todo el siglo XI hasta el XII y en parte también del XIII, se esforzaron por lograr la paz. Aunque se aspiró al fin por distintos medios, cabe, sin embargo, destacar algunas líneas generales. Los intentos del siglo XI fueron bien recibidos, de una parte, por los grandes príncipes y el rey; de otra, por el pueblo bajo; la nobleza media y baja, por lo contrario, de la que procedían en su mayor parte las rapiñas y violencias, se retrajo y hasta en ocasiones opuso resistencia. A veces tales sínodos de paz no fueron convocados directamente por los obispos, sino por los magnates seculares.

La fuerte participación del pueblo dio a no pocos concilios carácter de una demostración de masas. Monjes o clérigos solían llevar en solemne procesión las reliquias de los patronos de sus iglesias, acaecían curaciones milagrosas, un religioso entusiasmo se apoderaba de la muchedumbre y la hacía gritar: *pax, pax, pax,* mientras los obispos, para confirmar lòs decretos de paz levantaban sus báculos al cielo. Con razón se ha hablado de un primer *movimiento* popular religioso.

Las grandes masas secundaban la iniciativa de la Iglesia, porque la paz proclamada no sólo tenía por objeto proteger a las iglesias y sus ministros, sino también la persona y bienes de los labradores, y a veces también de los comerciantes. Contra los infractores de la paz echaba mano la Iglesia de sus penas espirituales. Pena colectiva eficaz era el entredicho impuesto sobre el territorio del culpable. Nuevo completamente era el juramento de paz que muchos concilios exigieron a los nobles. De modo vario se aprovechó además la idea obvia de sustituir el duelo o lucha privada por un procedimiento judicial. No se retrocedió ni ante la fuerza de las armas. La medida no fue sólo decretada esporádicamente, por ejemplo, en el concilio de Poitiers (entre 1000 y 1014), convocado por Guillermo V de Aquitania; sino que se crearon milicias de paz equipadas para la guerra. Seguramente nadie se esforzó tanto por ellas (por lo menos hasta 1050) como Aimón, arzobispo de Bourges y con su ayuda reprimió a más de un bandido con nombre de caballero. Sus milicias rurales, a pesar de su superioridad numérica, sufrieron el año 1038 una espantosa derrota que les infligió Odón de Déols; pero persistió la institución de una mesnada diocesana. El santo y seña de «guerra a la guerra» fue lanzado con éxito en muchas partes en la segunda mitad del siglo.

Forma especial del movimiento de paz constituíala la *treuga Dei* (la tregua de Dios), que consistía en la prohibición del duelo o luchas privadas durante determinados días de la semana. El armisticio tenía que durar preferentemente desde la tarde del miércoles hasta el lunes por la mañana, pero había plazos más cortos. Poco éxito tuvieron los intentos de extender la tregua de Dios a tiempo más largo, por ej., de adviento a la octava de la epifanía, o desde la cuaresma a la domínica in albis. De suyo, las disposiciones dadas para proteger a clérigos y labradores permanecieron en vigor; pero fue quedando más y más atrás la antigua ordenación, a menudo recordada, de llevar ante el juez los pleitos sobre posesiones. El origen de la tregua es oscuro. Por vez primera nos sale al paso en 1027 en las actas del concilio de Toulouges (Rosellón). Ya por los años treinta se propaga la idea rápidamente, primero en Borgoña, luego en la Aquitania y, desde allí, por toda Francia. En España penetró principalmente a través de Cataluña; por los años de 1037 y 1042, llamamientos lanzados por el episcopado francés y la propaganda de Odilón de Cluny la extendieron por el norte de Italia. Alemania no la acogió hasta fines de siglo. Entiéndase como se quiera la tregua de Dios: como un retroceso de compromiso respecto de antiguas aspiraciones demasiado altas o simplemente como nueva iniciativa junto a otros esfuerzos, lo cierto es que dio fresco impulso al movimiento por la paz, más que más que se utilizaba la obligación del juramento y la fuerza de las armas.

Aun cuando el movimiento de la paz y tregua de Dios sólo logró sus fines muy imperfectamente y por tiempo limitado, tuvo, sin embargo, importancia señera, pues abría un camino. Efectivamente, por el hecho de que el episcopado francés no sólo apoyaba, como antes hiciera, a la monarquía en su cuidado por el orden público, sino que trabajaba por propia iniciativa en el mantenimiento de la paz, adquirió una nueva relación con el mundo cristiano. De suyo esta relación estaba de muy atrás fundada en la unidad cultural, política y religiosa de la primera edad media y en la cooperación que de ahí se seguía entre *regnum et sacerdotium;* pero el *sacerdotium* había tenido que dejar a la monarquía en primer término la organización del mundo cristiano, pues sólo una mano dura podía imponer el orden. Entretanto, sin em-

bargo, se había desplazado la proporción de fuerzas: el *regnum* se había debilitado en Francia, mientras el *sacerdotium*, por la creciente cristianización de occidente, había ganado en autoridad. Su acción por la paz halló tanto más aplauso, cuanto que, para el hombre de la primera edad media, que estaba bajo el influjo espiritual de Agustín, *pax et iustitia* tienen a la postre sus raíces en el orden religioso y sobrenatural, y así atañen directamente al sacerdocio. Y como, de una parte, la conciencia del derecho natural comenzaba entonces a perder su fuerza ligada con el suelo y con el pueblo, y estaba, de otra, por crear el derecho secular y racional, al que efectivamente pudiera obligarse a un soberano [54], pueblo y príncipes estaban especialmente prontos a aceptar la seguridad religiosa de la paz. Así pudo elaborar el episcopado francés en la cuestión de la paz un derecho fundamental para la futura posición hegemónica de la Iglesia: la competencia del sacerdocio en los fines políticos y espirituales de la cristiandad occidental. A lo futuro apuntaba también la práctica que ahora aparece de que la Iglesia llame a las armas a grandes y pequeños contra los infractores de la paz y poner en movimiento mesnadas menores o mayores, a los que acompañaban los sacerdotes con los estandartes de la misma Iglesia. Con ello se daba ya la idea de la guerra santa y con ella la pretensión jurídica del sacerdocio a poder emplear la violencia armada por medio de laicos, si intereses esenciales de la cristiandad estaban amenazados.

La idea de la guerra santa hallaría su potente expresión en las cruzadas por venir. Éstas interesaron desde luego en primer término a los *caballeros;* pero también respecto de los caballeros comenzó la Iglesia, desde el siglo X, a adoptar una nueva postura. Las oraciones litúrgicas habían antes tenido por objeto al rey como defensor de la religión cristiana, a veces también al ejército por él conducido; ahora se fueron refiriendo también lentamente al caballero y a su profesión guerrera, y hallaron sobre todo expresión en la bendición de la espada con que se ceñía al joven caballero en la ceremonia de armarle. Las fórmulas que aparecen a mediados

54. Cf. el sugestivo estudio de V. ACHTER, *Über den Ursprung des Gottesfriedens* (Krefeld 1954); el hecho de que en Alemania apareciera tan tarde la paz de Dios y que junto a las penas espirituales se mantuvieran con todo rigor también las antiguas penas civiles se atribuye, entre otras causas, a mayor tenacidad del orden jurídico y real cristiano-germánico.

del siglo X señalan al caballero particular la protección de las iglesias, de las viudas y huérfanos, así como defender de los paganos a la cristiandad, es decir, deberes específicamente reales, tomando directamente textos de la consagración del rey. Poco después, a más tardar en el siglo XI, se pasó de la bendición de la espada a una consagración personal del caballero, y se redactaron *ordines* litúrgicos regulares, en que se iniciaba solemnemente al caballero en su oficio de las armas. Esta evolución que se dio en distintos países, entre ellos Alemania, tenía naturalmente que lograr especial actualidad por la iniciativa de la paz de Dios por parte del episcopado francés. Y es así que allí la Iglesia saltó más y más por encima de los escrúpulos que desde la más antigua tradición cristiana se oponían a la idea de la guerra. De nada valieron protestas aisladas, como la de Fulberto de Chartres. En la naciente idea de la guerra santa había ideales capaces de entusiasmar a la caballería tan pronto como se le apuntara el gran fin: la defensa de la cristiandad contra el Islam. La idea de cruzada estaba viniendo.

Si se miran panorámicamente las aspiraciones de reforma y renovación de la época otónica y comienzos de la sálica, se ve clara una evolución decididamente ascendente, que aceleró su ritmo desde fines del siglo y produjo una creciente inquietud. Lo que entonces se concentró, se descargaría en el período de la gran reforma que venía. Sin género de duda, la reforma tuvo, entre otras causas, la de los abusos que se habían arraigado; pero su resorte propio hay que buscarlo en capa más profunda. La simonía, el concubinato de los sacerdotes, una piedad demasiado exterior de espíritu leguleyo y con afán de obras, y otras flaquezas eran de antiguo adherencias de la cristiandad occidental. Que en el siglo XI se reaccionara más sensiblemente contra ellas, fue consecuencia de un proceso de madurez: el occidente pasó, en lento crecimiento, de la temprana a la alta edad media [55]. Hasta el año 1000 aproximadamente, la comunidad de pueblos romano-germánicos se halló en el estadio de la coherencia, típico de las culturas tempranas. Penetrábanse formas de vida espirituales y temporales, reino y sacerdocio, derecho, moral y religión. En este mundo que lo in-

55. Sobre lo que sigue A. MAYER-PFANNHOLZ, *Phasen des Mittelalters:* «Hochland» 36, 1 (1938/1939) 180-194.

tegraba todo, sacro y sacramental, transido por añadidura de imaginaciones mágicas, el hombre se sintió seguro, mientras correspondió a su propio estado interior, y lo aceptó sin discusión como dato objetivo venido de los padres. Mas apenas el hombre comenzó a despertar algo más espiritualmente, entró en un nuevo estadio histórico: en la fase de la diástasis. El hecho aconteció desde fines del siglo[56]. No se rompió desde luego la antigua unidad cultural, pero la mirada se abrió a sus ingredientes particulares. En un proceso de diferenciación, constantemente creciente, se fueron viendo más claramente, se los contrapuso unos a otros y poco a poco se los estructuró como órdenes propios. Naturalmente, la cosa no iba a hacerse sin tensiones y luchas. Las primeras voces de desazón por lo existente han sido registradas antes. Cuanto más altas se levantaron, tanto más urgente se hizo una reforma, que se debatiera seriamente con los problemas del tiempo.

56. Que al llegar el año 1000 fuera la cristiandad presa de miedo por el fin del mundo, el Anticristo y el juicio final, no puede afirmarse en esta forma general. Ambiente escatológico hubo ciertamente acá y allá, pero eso antes y después del cambio de siglo; en parte pudo ser un fenómeno concomitante de la transición, que se percibió más y más en occidente; pero difícilmente tuvieron amplio efecto, cf. F. Duval, *Les terreurs de l'an mille* (París [2]1908); E. Sackur, *Die Cluniacenser* (bibl. al § xxxix) ii 223-226; E. Pognon, *L'an mille* (París 1947).

Segunda parte

LA IGLESIA EN LA ERA DE LA REFORMA GREGORIANA



Sección primera

LA REFORMA GREGORIANA (1046-1124)

Por Friedrich Kempf, S.I.
Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma

FUENTES: *De carácter general:* Escritos polémicos: MGLiblit, 3 t.; cf. MANITIUS III 21-57; WATTENBACH-HOLTZMANN I 394-414; C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* (Leipzig 1894); A. FAUSER, *Die Publizisten des Investiturstreites* (tesis Munich 1935).

Italia: Inseguro, pero no sin valor es BONIZO DE SUTRI, *Liber ad amicum* (—1085): MGLiblit I 568-620; importante: LEO DE MARSICA, *Chronicon s. monasterii Casinensis* (—1087), continuado (—1127) por el monje Guido, luego (no sin falsificaciones) refundido y continuado (—1138) por Petrus Diaconus: MGSS 574-844; sobre el estado de la investigación, cf., por ej., W. WÜHR: StudGreg III (1948) 399-401; AMATO DE MONTECASSINO, *Historia Normannorum,* conservado sólo en trad. francesa: FontiStIt 76, ed. V. DE BARTOLOMEIS (1935); cf. W. SMIDT: StudGreg III (1948) 173-231; GAUFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii... comitis et Roberti Guiscardi ducis* (—1099); MURATORI² SS V 1, ed. E. PONTIERI (1925-28); GUILLERMO DE APULIA, *Gesta Roberti Wiscardi:* MGSS IX 239-298; DONIZO DE CANOSSA, *Vita Mathildis, carmine scripta:* MURATORI² SS V 2, ed. L. SIMEONI, con otras fuentes para la historia de la marquesa (1931-40); MGSS XII 348-409; LANDULFO EL VIEJO, *Historia Mediolanensis* (—1085): MURATORI² SS IV 2, ed. A. CUTOLO (1942); MGSS VIII 32-100; más objetivo es Arnulfo, *Gesta archiepiscoporum Mediolanensium* (—1077): MGSS VIII 6-31. Cf. MANITIUS III y JACOB-HOHENLEUTNER II.

Alemania y Lotaringia: MGDD regnum et imperatorum Germaniae V: Los documentos de Enrique III (1931; reimpr. 1957); VI 1-2: Los documentos

de Enrique IV (1941/59); MGConst I. Las cartas de Enrique IV, ed. C. ERDMANN: MG Deutsches MA 1 (1937); colecciones de cartas del tiempo de Enrique IV, ed. ERDMANN-FICKERMANN: MG Las castas de la época imperial alemana 5 (1950); *Codex Udalrici* (—1125, con adiciones —1134): JAFFÉ, Bibl. rer. germ. (bibl. gen. I, 3) V 17-469. Vita *Heinrich IV* (importantes para los años posteriores): MGSS rer. Germ. 58, ed. W. EBERHARD ([3]1899; reimpr. 1949); BRUNO, *De bello saxonico:* MG Deutsches MA 2, ed. H.E. LOHMANN (1937). Entre las crónicas universales que nos han llegado son importantes: HUGO DE FLAVIGNY (—1102): MGSS VIII 288-502; SIGEBERTO DE GEMBLOUX (—1111, luego continuaciones): MGSS VI 300-374; FRUTOLF DE MICHELSBERG (—1101), refundida y continuada (—1125) por EKKEHARD DE AURA: MGSS VI 33-265; BERTHOLDO DE REICHENAU, continuador de la crónica de Hermann el Cojo (—1180): MGSS V 264-326, XIII 730-732; BERNOLDO DE ST. BLASIEN (—1100): MGSS V 385-467. Anales: de NIEDERALTAICH (—1073): MGSS rer. Germ. 4, ed. E. V. OEFELE ([2]1892); LAMPERTO DE HERSFELD (—1077): MGSS rer. Germ. 38, ed. HOLDER-EGGER ([3]1894; reimpr. 1956). Importante para la evangelización nórdica es ADAM DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum:* MGSS rer. Germ. 2, ed. B. SCHMEIDLER ([3]1917). Sobre las cuestiones de fuentes, a menudo difíciles, y su valor, cf. WATTENBACH-HOLTZMANN I; JACOB-HOHENLEUTNER II.

Francia (a excepción de la bibl. sobre las cruzadas y de Normandía): *Recueil des actes de Philippe I.er* (1059-1108): ChartDipl., ed. M. PROU (1908); la obra de regestas de A. LUCHAIRE, *Louis le Gros, Annales de sa vie et de son règne 1081-1137* (París 1890). SUGERIO DE SAINT DENIS, *Vita Ludovici Grossi:* ClassHist 11, ed. H. WAQUET (1929); Coll-Text 4, ed. A. MOLINIER (1887); HUGO VON FLEURY, *Liber modernorum regnum Francorum* (—1108): MGSS IX 376-395. Buen resumen con bibl. en WATTENBACH-HOLTZMANN I 765-797.

Inglaterra y Normandía: Regesta regum Anglo-Normannorum 1066-1154: vol. I, 1-2 (para Guillermo I y II), ed. DAVIS y WHITWELL (Oxford 1913-56); vol. II (para Enrique I), ed. JOHNSON y CRONNE (ibid. 1956). EADMER, *Historia novorum in Anglia* (—1122) y *Vita Anselmi:* Rolls Series 81, ed. M. RULE (1884); PL 159, 347-524; 158, 49-118; WILHELM DE MALMESBURY, *Historia regum Anglorum* (—1128, adiciones propias —1140): Rolls Series 90, 2 t., ed. W. STUBBS (1887); WILHELM DE MALMESBURY, *Gesta pontificum Anglorum* (—1125, en 2.ª redacción —1140): Rolls Series 52, ed. N. HAMILTON (1870); PL 179, 1441-1680; ORDERICUS VITALIS, *Historiae ecclesiasticae libri XIII* (—1141), ed. LE PREVOST-GUÉRARD-DELISLE, 5 t. (París 1838/55); PL 188, 15-984; estudio crítico por H. WOLTER, *Ordericus Vitalis* (Wiesbaden 1955). Cf. MANITIUS III y JACOB-HOHENLEUTNER.

Bohemia, Polonia, Hungría: Cf. fuentes sobre § XXXI; buen resumen con bibl. en WATTENBACH-HOLTZMANN I 798-820.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: Para la historia universal cf. bibl. gen. II, 1, y allí part. *Peuples et Civilisations* VI; GLOTZ II, III, VIII, IX, 1; *The Cambridge Med. History* V; *Historia Mundi* VI, CARTELLIERI, *Aufstieg des Papsttums*, y: *Vorrang des Papsttums;* además: K. JORDAN, *Das Reformpapsttum und die abendländische Staatenwelt:* WaG 18 (1958) 122-137. Sobre historia de la Iglesia, cf. bibl. gen. II, 3: FLICHE-MARTIN VII 92-110 y passim (—1057), VIII (—1125); además: A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, 3 t. (Lovaina 1924/37); id., *La querelle des investitures* (París 1946); G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart 1936); la serie StudGreg, 7 t.; el t. I-IV, cf. el excelente informe de P.E. SCHRAMM: GGA 207 (1953) 62-140. Sobre la historia de los concilios y papas, cf. bibl. gen. II, 5: HEFELE-LECLERCQ IV-V; HALLER, *Papsttum* II 283 hasta el fin; SEPPELT III 1-164; además: J. GAY, *Les papes du XI^e siècle et la chrétienté* (París 1926) 134 hasta el fin.

Problemas especiales: C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935). Sobre la simonía cf. bibl. al cap. 41; sobre reordinación cf. bibl. al § LIII. A. SCHARNAGL, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und in der Literatur des Investiturstreites*, 2 cuad. (Stuttgart 1908/09); G. KALLEN, *Der Investiturstreit als Kampf zwischen germanischem und romanischem Denken* (Colonia 1937); N. BROOKE, *Lay Investiture and its Relation to the Conflict of Empire and Papacy* (Oxford 1939); H.E. FEINE, *Kirchenreform und Niederkirchenwesen. Beiträge zur Reformfrage, vornehmlich im Bistum Lucca im 11. Jh.:* StudGreg III (1948) 505-524; P. SCHMID, *Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreites* (Stuttgart 1926).

Alemania y el reino de Italia: Cf. bibl. gen. II, 2; allí sobre todo: *JbbDG unter Heinrich III.* por E. STEINDORFF, 2 t. (Leipzig 1874/81), *unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, por G. MEYER V. KNONAU, 7 t. (Leipzig 1890/1909); GIESEBRECHT II 419 - III 963; HAMPE-BAETHGEN, *Kaisergeschichte* 25-103; HAUCK KD III 522 hasta el fin; además: M.L. BULST-THIELE, *Kaiserin Agnes* (Leipzig 1933); O. SCHUMANN, *Die päpstlichen Legaten in Deutschland zur Zeit Heinrichs IV. und Heinrich V.* (Marburgo 1912).

Sur de Italia: L. V. HEINEMANN, *Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sizilien biz zum Aussterben der normannischen Königshauses* (Leipzig 1894); F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 t. (París 1907); P. KEHR, *Die Belehnungen der süditalienischen Normannenfürsten durch die Päpste 1059-1192:* SAB (1934, n.º 1). H.W. KLEWITZ, *Studien zur Wiederherstellung der römischen Kirche in Süditalien durch das Reformpapsttum:* QFIAB 25 (1933/34) 105-157; W. HOLTZMANN, *Papsttum, Normannen und griechische Kirche:* «Miscellanea Bibliothecae Hertzianae» (Munich 1961) 69-76; L.R. MÉNAGER, *La «byzantinisation» religieuse de l'Italie méridionale (IX^e-XII^e siècle) et la politique*

monastique des Normands d'Italie: RHE 53 (1958) 747-774, 54 (1959) 5-40; L.T. WHITE, *Latin Monasticism in Norman Sicily* (Cambridge/Mass. 1938); M. SCADUTO, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medioevale. Rinascita e decadenza sec. XI-XIV* (Roma 1947).

Francia: A. FLICHE, *Le règne de Philippe Ier roi de France 1060-1108* (París 1912); LAVISSE II 2 (bibl. gen. II, 2). W. SCHWARZ, *Der Investiturstreit in Frankreich:* ZKG 42 (1923) 255-328, 43 (1924) 92-150; A. BECKER, *Studien zum Investiturproblem in Frankreich: Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregor. Kirchenreform* (tesis Saarbrücken 1955); TH. SCHIEFFER, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrag von Meersen bis zum Schisma von 1130* (Berlín 1935); A. FLICHE, *Premiers résultats d'une enquête sur la réforme grégorienne dans les diocèses français* (llevada a cabo por la diócesis de Narbona): «Comptes rendus des séanc. de l'Acad. d. Inscript. et Bell. Lettr.» (1934) 152-180.

Inglaterra, Irlanda y Escocia: Sobre la historia nacional inglesa, cf. s. bibl. gen. II, 2 y F. BARLOW, *The Feudal Kingdom of England* 1042-1216 (Londres 1955); sobre la historia irlandesa y escocesa, cf. bibl. al § XXIX y E. CURTIS, *A History of Medieval Ireland from 1086 to 1513* (Forest-Hills 1944). Sobre historia de la Iglesia, cf. bibl. gen. II, 4; además: Z.N. BROOKE, *The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John* (Cambridge 1932); H. BÖHMER, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. u 12. Jh.* (Leipzig 1899); J. TRACY ELLIS, *Anti-Papal Legislation in Medieval England 1066-1377* (tesis Cath. Univ., Washington 1930); H. TILLMANN, *Die päpstlichen Legaten in England bis zur Beendigung der Legation Gualas* (tesis Bonn 1925); C.N.L. BROOKE, *Gregorian Reform in Action. Clerical marriage in England 1050-1200:* CambrHJ 12 (1956) 1-21. A. GWYNN: IER 57 (1941) 213-233 (Irlanda y Roma en el s. XI); ibid. 481-500, 58 (1941) 1-15 (Lanfranco y la Iglesia irlandesa), 59 (1942) 1-14 (Anselmo y la Iglesia irlandesa).

España: Bibl. gen. II, 2, y II, 4; además: R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, 2 t. (Madrid 1929); L. DE LA CALZADA, *Alfonso VI y la crisis occidental del siglo XI:* «An. de la Univ. de Murcia» 12 (1953/54) 9-86; G. SÄBEKOW, *Die päpstlichen Legaten nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des 12. Jh.* (tesis, Berlín 1931); D. MANSILLA, *La curia Romana y el reino de Castilla en un momento decisivo de su historia 1061-1085* (Burgos 1944); C. ERDMANN, *Das Papsttum und Portugal im ersten Jh. der portugiesischen Geschichte:* AAB (1928, n.º 5); P. KEHR, *Das Papsttum und der Katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragón:* AAB (1926) 1-91; id., *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragón bis zur Mitte des 12. Jh.:* AAB (1928) 1-58; id., *Wie und wann wurde das Reich Aragón ein Lehen der römischen Kirche:* AAB (1928) 196-233; J. VINCKE, *Kirche und Staat in Katalonien und Aragón während des Mittelalters* I (Munich

1931); id., *Der Übergang vom Eigenkirchenrecht zum Patronatsrecht bezüglich der Niederkirchen in Katalonien und Aragón:* StudGreg III (1948) 451-461.

XLII. COMIENZO DE LA REFORMA BAJO LOS PAPAS ALEMANES

FUENTES: WATTERICH I 93-188; DUCHESNE LP II 273-277 332-334; cf. H. TRITZ, *Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX.:* StudGreg IV (1952) 191-353; la *Vita* más importante, atribuida ordinariamente a Wiberto, la tiene, ActaSS Apr. II 648-665, PL 143, 465-504, TRITZ por obra de Humberto de Silva Candida; en contra, con considerables razones, H. HOFFMANN: AKG 45 (1963) 203-209. MANSI XIX 619-862; HEFELE-LECLERCQ IV, 2 995-1125; otras fuentes infra en las notas.

BIBLIOGRAFÍA: Cf. p. 545ss, bibl., sobre la sección. Papas: Buena bibl. con fuentes en SANTIFALLER, *Reichskirchensystem* (bibl. gen. II, 8*a*) 205-216; C. HÖFLER, *Die deutschen Päpste,* 2 t. (Ratisbona 1839), aún valiosa; P. BRUCKER, *L'Alsace et l'Église au temps du pape Saint Léon IX,* 2 t. (París 1889); E. MARTIN, *Saint Léon IX* (París 1904); L. SITTLER-P. STINTZI, *Saint Léon, le pape alsacien* (Colmar 1950); LAROSE, *Étude sur les origines du pape Saint Léon IX* (Metz 1954); *Centenaire de la mort de Saint Léon* (Colmar 1954); J. DREHMANN, *Leo IX. und die Simonie* (Leipzig 1908), no siempre exacto; N.N. HUGGHEBAERT: StudGreg I (1947) 417-432 (León y la lucha contra la simonía en Verdún); G. DRIOUX: StudGreg II (1947) 31-41 (León y el obispo de Langres). Humberto de Silva Candida: A. MICHEL, *Die Anfänge des Kard. Humbert bei Bruno von Toul:* StudGreg III (1948) 299-319; id., *Die folgenschweren Ideen des Kard. Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII:* StudGreg I (1947) 65-92; id., *Humbert von Silva Candida bei Gratian. Eine Zusammenfassung:* «Studia Gratiana» I (Bolonia 1953) 83-117. Petrus Damiani: F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk* (Roma 1954); J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et Homme d'Église* (Roma 1960); O.J. BLUME, *St. Peter Damian. His Teaching on the Spiritual Life* (Washington 1947); id., *The Monitor of the Popes: St. Peter Damian:* StudGreg II (1947) 459-476; J. RYAN, *Saint Peter Damiani and his Canonical Sources* (Toronto 1956); buena síntesis bibl. en K. REINDEL: DA 15 (1959) 23, n.º 1.

No puede caber duda de que la reforma comenzó con los papas alemanes. Ya los nombres extraordinarios que tomaron: Clemente II, Dámaso II y Víctor II manifestaban el deseo de volver a la antigua Iglesia y a su pureza, siquiera este deseo se limitara a una renovación moral, que acabara con la simonía y el nicolaísmo.

Tocar los fundamentos de la unidad de cultura carolingia y otónica no podía pasarles por las mientes a papas designados por el emperador y fieles al mismo. Y, sin embargo, una vez puesta en marcha, desencadenaría un movimiento de alud. Ya bajo León IX se preparó la futura evolución.

Los dos primeros papas alemanes no llegaron a actuar. Un sínodo de reforma organizado el 5 de enero de 1047 por Clemente II y Enrique III procedió contra la simonía, amenazando con el anatema la venta de cargos y ordenaciones eclesiásticas, e imponiendo la moderada pena de 40 días de penitencia a los sacerdotes que, a sabiendas, se hicieran ordenar por un simoníaco [1]; pero sus decretos se quedaron provisionalmente en programa. El papa acompañó al emperador en su marcha por el sur de Italia, luego volvió a Roma y en el calor del verano cogió la malaria, de cuyas consecuencias, en un viaje al territorio de la Romagna y Marca de Ancona, murió el 9 de octubre en el monasterio de Santo Tomás (prov. de Pesaro). Los tusculanos y Bonifacio de Toscana saltaron de júbilo; Benedicto IX entró de nuevo en Roma, mientras los romanos acudían al rey Enrique III. La designación de Popón de Bressanone pronunciada en las navidades de 1047 resultó ser otro fallo: Popón, que tomó el nombre de Dámaso II, sucumbía a la fiebre romana 23 días después de su entronización (9 de agosto de 1048).

Las nuevas negociaciones, dirigidas sin duda primeramente a Halinardo de Lyón [2], acabaron por las navidades con la designación de Bruno de Toul. Difícilmente se podía haber hecho elección más feliz. Bruno contaba entonces sólo 46 años, era hombre de altas dotes, oriundo de la casa condal de Egisheim, de Alsacia, se había criado en Toul y elevado, en 1026, a obispo de la ciudad, se había acreditado plenamente en el servicio del reino y de la reforma de la Iglesia. Con él, que el 12 de febrero de 1049 pisó en hábito de peregrino la ciudad eterna, para subir después de la elección por clero y pueblo a la silla de san Pedro con el nombre de León IX, la reforma se puso finalmente en marcha. La misma elección lo puso hasta cierto modo de manifiesto. Pues Bruno

1. MGConst I 95, nº. 49; cf. HAUCK KD III 594.
2. A pesar de la duda de HALLER, *Papsttum* II 578, fue ya propuesto a la muerte de Clemente II; cf. la crónica de Dijon: MGSS VII 237

había manifestado al emperador que no tomaría posesión del nuevo cargo si los romanos no lo aceptaban unánimemente por obispo. Por muy poco de nuevo que en sí contuviera esta exigencia — ningún contemporáneo dudaba de que una designación sin la consiguiente elección repugnaba al derecho canónico — era, sin embargo, extraordinario que nadie la pronunciara ante el emperador. Seguramente que Bruno no quería atacar así el derecho de designación, sino expresar simplemente, con conciencia auténticamente lotaringia de libertad eclesiástica, que la elección era una institución esencial, que obligaba en conciencia, de derecho canónico, y no mera formalidad [3]. Con el mismo espíritu insistió en el concilio de Reims de 1049 sobre la necesidad de la elección eclesiástica en general. Ni aquí ni en su famosa política monacal puede demostrarse una actitud contra los laicos, ni siquiera el plan de una Iglesia papal frente a la Iglesia imperial o nacional [4]. León no aspiraba a un cambio constitucional, pero tenía plena conciencia de la independencia del orden jurídico eclesiástico y, por ende, de su propia posición.

El nuevo papa agrupó inmediatamente en torno a sí un equipo de excelentes colaboradores que en gran parte se trajo consigo de Lorena y territorios vecinos. Aparte Halinardo, que siguió arzobispo de Lyón, pero estuvo siempre a disposición del papa amigo suyo, estos hombres fueron incardinados a la diócesis de Roma y provistos de cargos. Ellos fueron los que, a la temprana muerte de León, prosiguieron enérgicamente el trabajo de reforma. Nombremos sólo a los más importantes. Humberto, del monasterio de Moyenmoutier, perteneciente a Toul, desde 1050, obispo cardenal de Silva Candida; Federico, hijo del duque de Lorena y arcediano de Lieja, desde 1051-55, canciller de la Iglesia romana, futuro papa Esteban IX; Hugo el Blanco, del monasterio de Rémirmont, situado en la diócesis de Toul, futuro cardenal presbítero; Hildebrando, que Bruno llevó consigo a Roma [5] (tal vez como hombre de enlace

3. Cf. TRITZ: StudGreg IV (1952) 257-259; la interpretación no depende absolutamente de la cuestión de quién compuso la *Vita* (cf. supra fuentes)

4. Cf. HALLER, *Papsttum* II 581-583, con bien justificada crítica de las concepciones de Fliche y P. Kehr; además: R. BLOCH, *Die Klosterpolitik Leos IX. in Deutschland, Burgund und Italien* AUF 11 (1930) 176-257; A. WAAS, *Leo IX. und das Kloster Muri:* AUF 5 (1913/14) 241 268.

5. Las fuentes en STEINDORFF: JbbDG, en *Heinrich III*, II 72-75; sobre la entrada de Hildebrando en Cluny cf. G.B. BORINO: StudGreg IV (1952) 441-456; es dudosa la

con los círculos romanos), lo ordenó luego de subdiácono y le confió la administración temporal del monasterio de San Pablo. Sin saberlo, León IX iniciaba así una evolución preñada de consecuencias. Al hacer él y sus sucesores que dignatarios eminentes del clero romano, más allá de sus funciones litúrgicas, tomaran una parte cada vez más destacada en la reforma general de la Iglesia, se fue formando lentamente, a medida que retrocedían las funciones litúrgicas, ligadas a las iglesias titulares y misas papales, la institución fija del colegio cardenalicio.

Otra novedad apareció más claramene: León IX no residió ya, como sus antecesores, en Roma. Incansablemente, comparable en esto a los soberanos seculares de su tiempo, recorría los países. Desde 1050 lo vio cada año el sur de Italia, y sus tres largos viajes allende los Alpes no sólo lo llevaron a través del territorio imperial, sino también hasta Reims y en 1052, como mediador de paz, hasta el campamento del emperador ante Pressburgo. Los sínodos de reforma interrumpían la marcha. Aparte de Roma, donde celebró sínodos los años de 1049, 1050, 1051 y 1053, aconsejóse con los obispos en 1049 en Pavía, Reims y Maguncia; en 1050 en Siponto, Salerno y Vercelli; en 1053 en Mantua y Bari (¿1050?). Como al papa se le pedían por doquiera privilegios y la cancillería estaba ligada a la ciudad de Roma, hubo que arbitrar nuevas formas de expedición de documentos, que poco a poco desprendieran a la cancillería de la ciudad de Roma y la convirtieran en instrumento independiente de la administración papal. A la postre, los viajes de León IX supusieron ganancia inmensa para la autoridad pontificia. Si siempre se había mirado al obispo de Roma como cabeza de la Iglesia universal, esta idea se hacía ahora carne y sangre: una gran parte de la cristiandad veía al papa con sus propios ojos y se dejaba prender por el hechizo de su carácter.

Tres graves tareas se le impusieron a León: la reforma de la Iglesia, la lucha con los normandos del sur de Italia y la polémica con la Iglesia griega, que conduciría al cisma. De este último punto se tratará luego ex profeso (§ XLVII); por eso, sólo vamos a ocuparnos aquí de las dos primeras tareas.

---

credibilidad de BONIZO, *Liber ad amicum*. MGLiblt I 587, según el cual, Hildebrando en conversación con León IX habría condenado rotundamente el procedimiento de designación.

La reforma se dirigió contra la simonía y el nicolaísmo. El abuso o violación del celibato estaba difundido de modo general sobre todo en el bajo clero, al que difícilmente podía llegar el papa; de ahí que éste sólo actuó con dureza en Roma y sus contornos, prohibiendo por sínodos romanos a los fieles el trato con sacerdotes incontinentes y haciendo esclavas del palacio lateranense a las concubinas de sacerdotes romanos. En lo demás se contentó, como por ejemplo en los sínodos de Roma y Maguncia en 1049, con prohibiciones generales del matrimonio de los sacerdotes. Su verdadera lucha tuvo por blanco la simonía. Los obispos simoníacos de Francia y en parte también de Italia —en Alemania confiaba evidentemente León en la enemiga del emperador contra la simonía— hubieron de sentir toda la seriedad de los decretos sinodales de Roma, Reims y Maguncia (1049). Las investigaciones, penas y deposiciones que ahora se inician, no cesarán ya durante decenios.

El que la lucha, no siempre efectiva, no languideciera, sino que prosiguiera con creciente rigor, tenía su razón particular. Para León IX y sus amigos tratábase de algo más hondo que la extirpación de un vicio; la substancia de la fe y la vida sacramental aparecían para ellos en peligro. Su conciencia afinada tomaba otra vez en serio la calificación de la simonía como herejía, corriente desde el siglo IV, ora creyeran con Humberto que por la venta de ordenaciones y oficios se negaban directamente la divinidad del Espíritu Santo, ora con Pedro Damiano sólo supusieran una violación indirecta de la fe[6]. Veían además traicionado el misterio de la Iglesia. Los simoníacos —tal era su lamento— impedían la libre acción del Espíritu, falseaban la verdadera relación de Cristo con la Iglesia, rebajaban a la *sponsa Christi* a ramera venal, mientras los nicolaítas deshonraban el desposorio espiritual del sacerdote y obispo con su iglesia. A León IX le oprimía sobre todo la solicitud por la salud espiritual de los fieles. Convencido como Humberto de Silva Candida que un obispo simoníaco no podía conferir órdenes válidas, se preguntaba si en la Iglesia apestada de

6. Sobre la posición de los dos teólogos cf. G. MICCOLI: StudGreg V (1956) 77-81; motivos teológicos en la lucha contra la simonía y nicolaísmo en G. TELLENBACH, *Libertas* 152-159; un cuadro impresionante de la decadencia moral en materia sexual de grandes sectores del clero italiano lo ofrece Pedro Damiano en el *Liber Gomorrhianus*: PL 145, 159-190, compuesto hacia 1049.

simonía habría en absoluto suficientes sacerdotes que pudieran administrar a los fieles los sacramentos necesarios para la salud eterna. Su intento, en 1049, de declarar inválidas todas las ordenaciones simoníacas fracasó desde luego ante la resistencia del sínodo romano; sin embargo, por razón de seguridad, hizo «reordenar» con bastante frecuencia a obispos consagrados simoníacamente [7]. Por exagerados o en parte falsos que fueran los motivos de los reformadores, no nacían de ciego fanatismo, sino de un miedo sinceramente sentido, justificado, en cuanto que, sobre iglesias altas y bajas, se había tendido toda una red de intereses económicos y políticos.

Las reordenaciones del papa León llamaron al palenque a los teólogos. Pedro Damiano escribió su *Liber gratissimus,* en que exponía la opinión teológicamente recta de la validez de las ordenaciones simoníacas; Humberto de Silva Candida, por lo contrario, defendía su invalidez en los dos primeros libros de su obra: *Adversus simoniacos* [8]. Así se hacía de nuevo fluida la teología sacramental, inquietaba el problema de la simonía, y a la inversa. No fue azar que, poco antes, Berengario de Tours desencadenara la controversia sobre la cena, en que León, el año 1050, en los sínodos de Roma y Vercelli intervino contra Berengario (véase § XLIII). El problema de la simonía era sólo aspecto parcial de un cambio total: las formas de vida del mundo religioso y político de la primera edad media se habían tornado problemáticas, de suerte que por diversos lados se le planteaba a la Iglesia el problema de inquirir más puntualmente su peculiar acción en el mundo, en virtud de los sacramentos y sus ministros.

En otro punto llevaba de por sí la reforma más allá del orden puramente moral. Forzado por la lucha contra la simonía a hacer

---

7. Así rectamente L. SALTET, *Les réordinations* (París 1907) 183-186; A. SCHEBLER, *Die Reordinationen* (Bonn 1936) 219-223; A. MICHEL: RQ 46 (1938) 46 41s; id.: StudGreg I (1947) 20, n.º 73; de otro modo piensan A. FLICHE, *La réforme grégorienne* I 133, n.º 2, y F. PELSTER: Gr 23 (1942) 73, con n.º 19.

8. *Liber gratissimus:* MGLiblit I 15-75; *Libri tres adversus simoniacos:* ibid. 95-253. El adversario en el primer libro de la obra de Humberto no es Pedro Damiano, sino AUXILIUS, *De ordinationibus a Formoso papa factis,* autor en quien se había inspirado antes Pedro Damiano; cf. J. RYAN, *Saint Peter Damiani* 162-164 con más bibl. Importante es además la carta sobre ordenaciones simoníacas: MGLiblit I 1-7, que en los ms. es a menudo atribuida a un papa Pascasius, Paschalis, por los investigadores generalmente a Guido de Arezzo, y por A. MICHEL: RQ 46 (1938) 25-41, a Humberto de Silva Candida.

poderosamente uso de los derechos papales, abrió León IX una nueva fase en la historia del primado. Otras circunstancias la favorecieron también. El decreto del concilio de Reims que reservó al obispo de Roma el nombre de *universalis ecclesiae primas et apostolicus*, atañía a la verdad sólo a una cuestión de título [9]; pero el conflicto con la Iglesia griega dio ocasión a Humberto de Silva Candida, consejero de León, para poner vigorosamente de relieve la grandeza de la Iglesia de Roma en dos escritos conservados fragmentariamente y en una larga carta didáctica a Cerulario. Al mismo Humberto se remonta tal vez la colección canónica de los 74 títulos, compuesta en vida de León o poco después de su muerte: *Diversorum sententiae patrum*, obra que recogía en todo su volumen las ideas de reforma, las ordenaba de nuevo y hacía destacar la posición señera del papado [10].

La reforma, tan felizmente comenzada, quedó pronto en la sombra por los quebraderos de cabeza que procuraban al papa los normandos del sur de Italia. Desde que Benedicto VIII puso guerreros normandos a disposición del suritaliano Meles, insurrecto contra la dominación griega, caballeros de Normandía pasaron y repasaron los Alpes para probar fortuna ora al servicio de un señor, ora de otro. Poco a poco fueron asentando el pie, primero Rainulfo en Aversa, luego Guillermo Brazo de Hierro, hijo de Tancredo de Hauteville, que conquistó con sus mesnadas el territorio norte del tema bizantino junto al Adriático, y desde 1047 se llamaba *comes Apuliae*. Su dependencia del príncipe longobardo Waimaro de Salerno era sin duda meramente formal. Cuando, en 1047, entregó Enrique III a los normandos, a los que probablemente confirmó en sus posesiones, el territorio del levantisco príncipe de Benevento, avanzaron hacia allá y hasta 1059 se apoderaron de la mayor parte del principado. León IX no les fue por de

9. El decreto de Reims: MANSI XIX 738 estaba seguramente dirigido contra el obispo de Compostela, a quien el concilio excomulgó por llevar el título de *apostolicus*. Es problemático que también se quisieran atacar ideas de primado que habrían corrido entonces en Francia (así AMANN: *Fliche-Martin* VII 1027).

10. A. MICHEL, *Die Sentenzen des Kard. Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform* (Stuttgart 1943); los fragmentos antes mentados *De s. Romana Ecclesia*, transmitidos en Deusdedit, *Collectio canonum* I, 306, han sido de nuevo ed. por A. MICHEL: P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* II (Berlín 1929) 120-136; añádase ahora el importante estudio de J. RYAN: MS 20 (1958) 206-238; sobre las cartas y actas referentes al cisma A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, 2. t. (Paderborn 1924/30).

pronto hostil. El año 1050 aceptó incluso su vasallaje para sí y el emperador. Con la legítima esperanza de recuperar por medio de ellos para la Iglesia romana la jurisdicción sobre el sur de Italia y Sicilia, perdida desde el emperador León III, nombró entonces a Humberto arzobispo de Sicilia. A la larga, sin embargo, no pudo cerrar los oídos a las quejas de la población contra los atropellos de los señores normandos. Por lo menos logró para los benaventinos la protección de Waimaro de Salerno y del conde Drogo de Apulia, hermano y sucesor de Guillermo Brazo de Hierro. Mas como los dos murieron de muerte violenta (1052, 1051), no vio otra posibilidad que intentar arrojar para siempre a los normandos, de preferencia en unión con los griegos, cuyo gobernador, oriundo del sur de Italia, e hijo de Meles, trágicamente fracasado antaño, había ofrecido una alianza [11].

Así, en 1052 León fue a ver al emperador en Alemania. Enrique aceptó sus planes y cedió al papa, a cambio de que éste renunciara a sus derechos de propiedad sobre el obispado de Bamberg, a Fulda y a varios otros monasterios, el principado de Benevento y otras posesiones imperiales de Italia, o en propiedad o por lo menos para ejercer la autoridad imperial. Es más, Enrique quiso mandar un ejército imperial contra los normandos, pero se dejó disuadir de este propósito por su canciller el obispo Gebehardo de Eichstätt. Como León creía no poder esperar más, reclutó por sus propios medios una pequeña mesnada de caballeros alemanes, los unió a tropas italianas y condujo a sus gentes hacia el sur [12]. Antes de que su ejército pudiera juntarse con los griegos, el 16 de junio de 1053, sufrió junto a Civitate, al sur de Fortore, una derrota aplastante. El papa cayó prisionero de los normandos.

---

11. Sobre la política del sur de Italia y la guerra de León contra los normandos, cf. el estudio especial de O. VEHSE, *Benevent als Territorium des Kirchenstaates* QFIAB 22 (1930/31) 87-99; contra la tesis de P. Kehr de que León quiso desprenderse del imperio y de la Iglesia Imperial: AAB (1930, n.º 3) 56, se dirige sin duda con razón HALLER, *Papstgeschichte* II 582s. El hecho de que León en su carta a Cerulario, c. 12-14: PL 143, 752-755 (la carta entera ibid. c. 744-769, en C. WILL, *Acta et scripta de controversiis eccl. graecae et latinae s. XI*, 65-85) alegue el *Constitutum Constantini*, no es para probar su autoridad territorial, y mucho menos los títulos al sur de Italia, sino su posición primacial; cf. E. PETRUCCI, *I rapporti tra le redazioni latine e greche del Costituto:* BIStIAM 74 (1962) 68-76.

12. León IX dio a su campaña el carácter de una guerra santa; cf. C. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 109-112 107-109.

El lastimoso desastre de la campaña, la preocupación por la reforma y el conflicto con el patriarca de Constantinopla que, con la vuelta de los legados pontificios, caminaba a un desenlace fatal, quebrantaron las fuerzas del papa. Llevado a Roma, León IX moría el 19 de abril de 1054.

Tras largas deliberaciones, en marzo de 1055 designaba definitivamente Enrique III por papa a su canciller Gebehard de Eichstätt. Con el nombre de Víctor II el 13 de abril tomó posesión de la sede romana. Aunque más directamente ligado que su antecesor con la política imperial, Víctor acometió enérgicamente la reforma. Él mismo, a par del emperador, celebró en Florencia un sínodo de reforma, e intervino en otras ocasiones con medidas autoritativas. El 1056, en Francia, los arzobispos de Arles y Aix encargados de la legación lograron celebrar importantes concilios de reforma en Toulouse, y lo mismo hizo el legado romano Hildebrando seguramente en Chalon-sur-Saône. La misión de Hildebrando muestra que el papa no descartó a los colaboradores de León que habían quedado en Roma. La influencia de Humberto creció incluso constantemente. Sólo Federico, canciller de Lorena, por la tensión política de su hermano con el emperador, tuvo que escapar a las manos de Enrique entrando en Monte Cassino. Pues Godofredo de Lorena, el Barbudo, en lucha desde años con el emperador, se había casado con Beatriz de Toscana, viuda del asesinado margrave Bonifacio, y obligó así al emperador a una expedición a Italia, que obligó a huir a Godofredo.

La estrecha unión con el emperador permitió a Víctor ganar la administración del ducado de Espoleto y del marquesado de Fermo. Acaso desempeñaran algún papel derechos estipulados de la Iglesia romana sobre determinados territorios allí situados, pero al emperador lo movía sobre todo el propósito de agrandar el territorio del papa alemán en interés del imperio frente a Toscana y los normandos. La muerte de Enrique III, el 5 de octubre de 1056, metió aún más fuertemente a Víctor en la política del imperio. El rey moribundo le confió el cuidado del imperio y de su hijo de 6 años no cumplidos, elegido ya rey, y la habilidad diplomática de Víctor logró asegurar la sucesión de Enrique IV y la regencia de la madre, y hasta, en caso de morir el hijo, el derecho para ésta de designar al sucesor, un mérito que más tarde explotaría Grego-

rio VII [13]. El haber procurado además la paz entre la casa imperial y Godofredo el Barbudo, haciendo devolver a éste la Baja Lorena y Toscana, le ganó la amistad de Godofredo a él y a la Iglesia romana.

Cuando, en febrero de 1057, volvía Víctor a Italia, sus días estaban contados. Viajando por el centro de Italia después de un sínodo romano de reforma, moría el 23 de junio en Arezzo. Con él se cierra la serie de papas reformistas alemanes. Su sucesor pertenecía también a la unidad del imperio; pero su elección se llevó a cabo con otros supuestos.

XLIII. Auge de la reforma bajo los papas loreneses y toscanos (1057-1073)

FUENTES: Cf. las citadas supra, p. 543s. WATTERICH I 188-290; DUCHESNE LP II 278-281 334-337; MANSI XIX 861-XX 56; los sínodos de Nicolás II, también en MGConst I 537-551; HEFELE-LECLERCQ IV, 2 1125-1289; para la Pataria, aparte las dos obras citadas en la sección de los milaneses Landulfo y Arnulfo, cf. también ANDRÉS DE STRUMI, *Vita S. Arialdi:* ActaSS Junii V 281-303.

BIBLIOGRAFÍA: *Papado:* G. DESPY, *La carrière lotharingienne du pape Étienne IX:* «Revue belge de phil. et d'hist.» 31 (1953) 955-972; G.B. BORINO, *L'arcidiaconato di Ildebrando:* StudGreg III (1948) 463-516; A. MICHEL, *Humbert und Hildebrand bei Nikolaus II.:* HJ 72 (1953) 133-161. R. SCHEFFER-BOICHORST, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II,* (Estrasburgo 1879); A. MICHEL, *Papstwahl und Konigsrecht oder das Papstwahlkonkordat von 1059* (Munich 1936); id., *Das Papstwahlpactum von 1059:* HJ 59 (1939) 291-351; H.G. KRAUSE, *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit:* StudGreg VII (1960); F. KEMPF, *Pier Damiani und das Paptswahldekret von 1059:* ArchHP 2 (1964) 73-89. F. HEBERHOLD, *Die Beziehungen des Cadalus von Parma zu Deutschland:* HJ 54 (1934) 84-104; id., *Die Angriffe des Cadalus von Parma auf Rom 1062-1063:* StudGreg II (1947) 447-503; G.B. BORINO, *Cencio del prefetto, l'attentatore di Gregorio VII:* StudGreg IV (1952) 373-410.

Países particulares: Sobre las acciones guerreras en Inglaterra, España, Sicilia y Milán y su relación con los papas reformistas, cf. sobre todo ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 116-130 137-141 167-169, así como la bibl. de

13 W BERGES, *Gregor VII. und das deutsche Designationsrecht* StudGreg II (1947) 189-209.

la p. 545s sobre los países correspondientes. Más bibl. para Italia: H. GLAESENER, *Un mariage fertile en consequences: Godefroid le Barbu et Béatrix de Toscana:* RHE 42 (1947) 379-416; A. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica I: Le premesse* 1045-1057 (Roma 1955); G. MICCOLI, *Per la storia della Pataria milanese:* BIStIAm 70 (1958) 43-123; id., StudGreg v (1956) 33-81. Para Inglaterra: T.J. OLESON, *Edward the Confessor's Promise of the Throne to Duke William of Normandy:* EHR 72 (1957) 221-228; cf. también D. DOUGLAS: EHR 68 (1953) 526-545. Para España: P. BOISSONADE, *Cluny, la papauté et la première croisade internationale contre les Sarrasins: Barbastro 1063/64:* RQH 117 (1932) 257-301; sobre el rito mozárabe, cf. bibl. al § siguiente.

La inesperada muerte de Víctor II planteó a los reformadores el problema de cómo preservarían al pontificado de un nuevo dominio de los tusculanos. El único que les podía garantizar ayuda eficaz —ya que no podía pensarse en Enrique IV ni en su débil madre, que ejercía la regencia— era Godofredo, duque de Lorena y margrave de Toscana. Los reformadores supieron ganarse bien su apoyo elevando a papa a un hermano carnal suyo y eligiendo a los dos sucesores de entre el episcopado toscano.

Nada refleja con más claridad la insegura situación de la Iglesia romana que la promoción de los tres papas lotaringios y toscanos. La primera elección fue la que se desenvolvió con un mínimo de fricciones. Los reformadores se adelantaron a la iniciativa de la nobleza, porque tres días después de llegar la noticia de la muerte de Víctor, eligieron por papa, con el nombre de Esteban IX, a Federico de Lorena, casualmente presente en Roma, y ya al día siguiente (3 de agosto de 1057) lo hicieron consagrar y entronizar. El tiempo impidió consultar a la corte alemana; aparte la situación de necesidad, la menor edad del rey hubo de ser una excusa más. En todo caso, apenas cabe pensar que este procedimiento autónomo tuviera por fundamento la intención de excluir en lo por venir toda participación electoral de los monarcas alemanes. En otoño del mismo año, Esteban despachó a Hildebrando a Alemania, y puede suponerse con buenas razones que su misión fue justificar en la corte la extraordinaria elección papal y lograr la aprobación «a posteriori».

Con Esteban empuñaba el timón un hombre de la escuela de León IX. Después de la muerte de Enrique III, Víctor II lo sacó de la oscuridad, forzó su elección como abad de Monte Cassino, y

le elevó a cardenal presbítero romano de San Crisógono. De acuerdo con su novísimo pasado, el nuevo papa reforzó entre los reformadores el elemento monástico. Monte Cassino prestó en lo sucesivo a la iglesia romana durante décadas valiosos servicios, y el movimiento eremítico, tan importante para la reforma, naturalizado dominantemente en Italia central, recibió ahora influjo oficial en cuanto que Esteban elevó a cardenal obispo de Ostia a su más importante representante, Pedro Damiano, prior de Fonte Avellana. El pontificado duró muy poco para que pudiera llevarse a cabo nada decisivo. De un sínodo romano habido el 1057 sólo se conocen hoy rigurosas disposiciones contra el matrimonio de los sacerdotes. Grandes planes tenía el papa sobre el sur de Italia: reanudando la política de León IX pensaba en una expulsión de los normandos. Ya estaba para ponerse en camino una embajada a Constantinopla con Desiderio de Monte Cassino a la cabeza, cuando Esteban, en un viaje por Toscana, emprendió el de la eternidad el 29 de marzo de 1058.

Presintiendo su muerte, antes de dejar a Roma, Esteban había hecho jurar a clero y pueblo que esperarían a elegirle sucesor hasta que Hildebrando hubiera vuelto de Alemania. Sin embargo, esto no impidió a los tusculanos elegir tumultuariamente, apenas recibida la noticia de la muerte, a Juan, obispo de Velletri, con el nombre de Benedicto X y, pues se negaba Pedro Damiano, lo hicieron bendecir por el arcipreste de Ostia. Los reformadores no reconocieron la elección. A la vuelta de Hildebrando convinieron elegir, con anuencia de Godofredo de Lorena, a Gerardo, obispo de Florencia, oriundo de la Borgoña francesa, y lograron el asentimiento de la corte real alemana. La elección oficial hubo lugar en Siena; si antes o después del consenso regio, es discutible. Finalmente, el papa electo, que se llamó Nicolás II, acompañado de los cardenales obispos, y de Guiberto, canciller del reino de Italia, enviado seguramente por el gobierno germano y escoltado por el ejército toscano, capitaneado por Godofredo, se puso en marcha hacia Roma, excomulgó en un sínodo celebrado en Sutri al antipapa, y, mientras Benedicto huía, pudo entrar en la Ciudad Eterna, donde fue entronizado el 24 de enero de 1059.

Con Nicolás II comienza a hacerse visible una nueva línea de la reforma. Cinco cardenales obispos se habían atrevido contra toda

costumbre a elegir a un papa fuera de Roma, en unión de unos cuantos amigos de la reforma y del monarca alemán. Que aquí se trataba de algo más que un caso excepcional, y que entre los reformadores se abría paso la idea de que, en pro de la libertad de la Iglesia, tenían que estar prontos a echar por la borda costumbres jurídicas tradicionales, muéstralo Humberto de Silva Candida en el tercer libro de su obra: *Adversus simoniacos*, compuesto seguramente el año 1058 [14]. Si en los libros anteriormente compuestos trató de demostrar la invalidez de las ordenaciones simoníacas y el carácter absolutamente herético de la simonía, ahora inquiría las causas de este mal. Lo que en realidad hacía inextirpable la simonía era su conexión con el mundo de entonces. El don simoníaco *(munus a manu)*, así como los servicios y recomendaciones que iban ligados a la obtención de un cargo, que, desde Gregorio I, se computaban como simonía —*munus ab obsequio*— *munus a lingua*, no se fundaban propiamente en una intención simoníaca, sino en costumbres jurídicas y vitales de la época que iban anejas al sistema de iglesias propias. Atacando, pues, la causa capital, Humberto condena la investidura de los laicos como abuso ilícito y como inversión de la recta relación entre sacerdotes y laicos. La inversión la ponía él señaladamente de relieve en la elección episcopal. Según antigua prescripción eclesiástica, tenía que elegir primeramente el clero conforme a sentencia del metropolita, luego el pueblo con subsiguiente asentimiento del príncipe; ahora, empero, precedía la decisión del príncipe, a la que tenía que seguir ciegamente los restantes electores con el metropolita en último lugar. Con ello apuntaba Humberto a la reforma fines que no se dirigían ya pura y simplemente contra abusos religiosos y morales, sino contra el mundo político y religioso de la primera edad media en general. No obstante determinadas diferencias, su actitud era también compartida por los otros reformadores. Ella condujo a una mayor libertad de la Iglesia romana y a una lucha más radical en pro de la reforma moral.

De la libertad de la Iglesia romana trataba el decreto sobre elección papal, que, para justificar la suya propia y asegurar la futura elección del papa, hizo publicar Nicolás II en el sínodo romano

14. MGLiblit I 198-253; bibl. sobre la simonía, en el § XII.

de 1059[15]. El decreto prevé un acto electoral en tres etapas: los cardenales obispos abren la deliberación y llaman luego a los clérigos cardenales; al resultado obtenido por ellos se adhieren el resto del clero y el pueblo romano. Lo mismo que Humberto concede el primer lugar a los metropolitas en la elección de los obispos, así el decreto, sobre la elección papal pone en primer término a los cardenales obispos, a los que, significativamente, llama casi metropolitas. Su derecho va tan lejos que, caso de atentarse esencialmente a la libertad de la elección por parte de los romanos, pueden ejecutar la elección fuera de Roma con ayuda de algunos piadosos clérigos y laicos. El así elegido, aun antes de entrar en Roma y ser entronizado, posee la plena autoridad de régimen. Con la nueva ley, que vuelve a concebir a la Iglesia como un poder de ordenación jerárquico, que va de arriba abajo, el papado se desprendió en principio de su vinculación a los ciudadanos de Roma. Durante la vacancia de la sede, los verdaderos representantes de la Iglesia romana son los cardenales obispos casi metropolitanos. Dondequiera estén ellos y el papa elegido luego, en Roma o fuera de Roma, allí está la Iglesia romana. Aunque no siempre se cumplió en lo sucesivo el decreto, se impuso la idea fundamental en él expresada y, en el siglo XII, condujo al derecho exclusivo del colegio cardenalicio en la elección del papa.

Evidentemente, con el decreto sólo quería Nicolás II ordenar la situación específicamente romana; sólo de paso se habla de un derecho de Enrique IV y sus sucesores, que, por mediación de Guiberto, canciller de Lombardía, habría concedido ya a Enrique IV y que los soberanos siguientes procurarían para sí en cada caso. El contenido del derecho se supone conocido. Se trataba con seguridad del derecho imperial de asentimiento. No sabemos si el asentimiento se daba al mero candidato o al papa ya electo; tal vez

---

15. La versión auténtica en lo esencial (papal) y la falsificada (imperial): MGConst I 537-546; cf. sobre ello las observaciones críticas de A. MICHEL y H.G. KRAUSE en sus trabajos antes citados. La hipótesis de Michel de un pacto convenido con la corte alemana, acaso vaya demasiado lejos; pero también la opinión opuesta, muy difundida, de que los reformadores quisieron excluir a la larga toda participación del monarca alemán *en la elección papal, y por ello dejaron adrede oscuro el párrafo sobre el rey* en el decreto, es seguramente equivocada; cf., sobre este punto, el excelente estudio de Krause, que sin embargo se atiene demasiado a la significación política del decreto y desatiende su intención fundamental, sostenida por el pensamiento jerárquico; en este punto justamente comienza el estudio de F. KEMPF (bibl.).

este punto no tenía importancia mayor en la forma de elevación gradual, entonces corriente y jurídicamente no aclarada. Nueva era en todo caso la pretensión contenida en el decreto de que el papa tendría que conceder parejo derecho, en forma de privilegio, a cada nuevo soberano alemán. Aquí no se pensaba en una donación autónoma, sino en la confirmación de una antigua prerrogativa, que no podía revocarse sin más ni más. Pero, dado que los privilegios podían perderse por lo menos por abuso, en la privilegiación papal del derecho imperial aparecía de nuevo el rasgo fundamental jerárquico del decreto: para cuanto atañera a la elección papal, sería a la postre competente la autoridad eclesiástica.

Naturalmente, con sólo leyes no se había hecho nada. Apoyado por el conde de Galeria, Benedicto x se afirmaba en las cercanías de Roma. Como Godofredo de Lorena no prestaba ayuda, la Iglesia de Roma tuvo que buscársela en otra parte. Su aprieto la obligó, sin duda por inspiración de Desiderio, abad de Monte Cassino y de Hildebrando, a tomar una decisión secular. Viajando durante el verano de 1059 por el sur de Italia, Nicolás II recibió el vasallaje y juramento de fidelidad de los normandos Ricardo de Aversa, desde 1058 príncipe de Capua, y de Roberto Guiscardo, duque de Apulia y Calabria, y los invistió, en cambio, con los territorios conquistados por ellos. Los nuevos vasallos entregaron al papa las iglesias de sus tierras juntamente con sus posesiones, se obligaron a fiel ayuda y, en caso de elección papal discutida, a apoyar a los «cardenales mejores». Censo feudal sólo pagaban de la parte *de terra sancti Petri*, por ellos poseída; Roberto Guiscardo, también de sus propios bienes[16]. Ricardo de Capua tomó inmediatamente en serio sus deberes; derrocó castillos y plazas fuertes de los nobles, entre ellos Galeria, y entregó prisionero a Benedicto x en manos del papa.

Así pues, la Iglesia romana se ganaba de un solo golpe la soberanía feudal sobre buena parte de Italia. La historiografía alemana se lo suele reprochar como grave injusticia. De hecho, el papa dio en feudo tierras que antes de la conquista normanda

16. El juramento feudal de Roberto Guiscardo en Deusdedit, *Coll. can.* III 285 (ed. Glanvell I 394), el de Ricardo de Capua, ibid. III 288 (Glanvell 395); el segundo de tiempo de Alejandro II, pero en lo esencial contexto de 1059; cf. sobre todo KEHR, *Belehnungen* 22-26, 20s.

habían pertenecido parcialmente a dominios del emperador [17]; pero no consta para nada que Nicolás hubiera querido excluir simplemente una soberanía imperial sobre los anteriores principados longobardos. Gregorio VII, por ej., obligó en 1073 a Ricardo de Capua a prestar también juramento de fidelidad al soberano alemán. La idea de un condominio no estaba lejos. Ya León IX, el año 1050, había aceptado para sí y el emperador el homenaje de los normandos. Durante casi un decenio había estado la Iglesia romana expuesta a la presión de la conquista normanda sin recibir suficiente apoyo por parte de los monarcas alemanes. Se comprende, pues, por lo menos que aceptara la soberanía feudal que voluntariamente se le ofrecía y transformara así la hostilidad normanda en una relación de vasallaje jurídicamente regulada [18].

A decir verdad, desde su punto de vista, la corte real alemana podía haber considerado la política independiente del papa con los normandos como una violación del derecho y haber reaccionado consiguientemente. Tal vez sea ésta la razón más honda (hay que descartar sin duda el decreto sobre elección papal) de que el año 1061 (no el 1060, seguramente) se llegara a una tensión seria, o tal vez haya que buscar simplemente la causa en una diferencia entre Annón de Colonia y Roma. Lo cierto es que un sínodo cortesano condenó a Nicolás y declaró nulas sus decisiones. El cardenal Esteban, que el papa despachó seguidamente a la emperatriz, no fue recibido [19]. La rotura que así sobrevino produjo a la muerte de Nicolás II (20 de julio de 1061) un cisma peligroso. Esta vez, en efecto, la oposición romana obró más prudentemente: envió a Enrique IV las insignias de la dignidad de patricio y le pidió un nuevo papa. Los reformadores, en cambio, capitaneados por Hildebrando —Humberto había muerto— eligieron el 30 de

17. En 1059 sólo en el principado de Capua se trata de posesión imperial; Salerno no estaba aún entonces en manos normandas y Benevento había sido dado por Enrique III a la Iglesia romana; en la tradición del imperio había desde luego una pretensión sobre toda Italia.

18. La afirmación hecha a menudo de que la Iglesia romana se sirvió del *Constitutum Constantini* como de título jurídico para lograr la soberanía feudal, es sin duda mera sospecha que no puede probarse ni por las fuentes ni por necesidad interna. El aspecto político territorial, que tan gran papel tuvo más tarde en la relación del papado y el sur de Italia, debiera pasar a segundo término para el año 1059; a los papas de la reforma no les interesaba tanto la posesión de tierras cuanto de vasallos militarmente aprovechables.

19. Cf. H.G. KRAUSE (bibl.) 126-141.

septiembre a Anselmo de Lucca, oriundo de Milán, con el nombre de Alejandro II y al día siguiente lo entronizaron con ayuda de las tropas de Ricardo de Capua. Seguidamente, a fines de octubre de 1061, en la corte real alemana, en unión con los emisarios romanos y de los obispos lombardos, por instigación de Guiberto, canciller de Italia, fue elegido papa Cadalo, obispo de Parma, que tomó el nombre de Honorio II. Las luchas de los papas en torno a Roma no dieron resultado, de forma que Godofredo de Lorena pudo ponerse en medio y obligar a los dos a partir a sus diócesis hasta que el rey decidiera definitivamente. Contra toda expectación la decisión cayó a favor de Alejandro; pues el golpe de estado de Kaiserswerth que arrancó a Enrique IV de su madre e hizo de Annón, arzobispo de Colonia, amigo de la reforma, el hombre más poderoso, cambió la anterior política. El sínodo de Augsburgo de octubre de 1062, para el que Pedro Damiano compuso su *Disceptatio synodalis* [20], despachó a Italia una comisión examinadora favorable a Alejandro. Así pues, el 1063, pudo Alejandro II entrar en Roma con ayuda de Godofredo. El asalto desesperado de Cadalo a Roma se estrelló en las armas de guerreros toscanos y normandos. Un concilio habido en Mantua por pentecostés de 1064, en que tomó también parte Annón de Colonia con obispos alemanes, reconoció definitivamente a Alejandro. Cadalo se consideró a sí mismo hasta su muerte (1072) como papa legítimo; pero no significó nada.

Victoriosa en la lucha por su libertad, la Iglesia romana podía consagrarse con doblada energía a la reforma. El pontificado de Nicolás II había preparado el terreno con importantes decretos. Así, en el sínodo romano de 1059 se había prohibido a clérigos y sacerdotes recibir de laicos una iglesia, lo mismo con pago que sin pago de dinero. Este primer ataque contra la investidura de los laicos emprendido en el espíritu de Humberto —es discutible si afectaba sólo a las iglesias inferiores o también a las grandes iglesias— era a la verdad puro programa, pues faltaban las sanciones [21]. Por eso, el cardenal legado Esteban enviado a Francia el

20. MGLiblit I 76-94; cf. KEMPF: ArchHP 2 (1964) 82-85.

21. Los decretos sinodales de 1059: MGConst I 546-548. Hay que mantener sin duda una prohibición de la investidura a pesar de G.B. BORINO, *L'investitura laica del decreto di Nicolò II al decreto di Gregorio VII:* StudGreg V (1956) 345-359.

1060 renunció a su aplicación. Tampoco Alejandro II que, en 1063, renovó la prohibición, se atrevió a la lucha abierta. Tanto más vivamente procedió el sínodo de 1059 contra el nicolaísmo. Su prohibición de asistir a la misa de un sacerdote amancebado hubo de ser tanto más eficaz cuanto que los fieles lombardos se habían ya levantado contra el nicolaísmo. Otro decreto suspendía los clérigos obligados al celibato que, a partir de las disposiciones de León IX, tuvieran una concubina. Una tercera ley, dictada por inspiración de Hildebrando, mandaba a los clérigos de una misma iglesia la *vita communis et apostolica*, favorecía, pues, el movimiento, tan importante en lo por venir, de los canónigos regulares. La simonía sería tema de los dos sínodos siguientes [22]. El decreto promulgado seguramente el 1060 distingue entre ordenados simoníacamente por simoníacos, simoníacamente por no simoníacos y no simoníacamente por simoníacos. El que pertenece a las dos primeras clases debe perder su cargo; los clérigos, empero, de la tercera, en consideración de la necesidad del tiempo, pueden permanecer en su cargo. Ciertas oscuridades obligaron probablemente a los sínodos romanos de 1061 a explicar más puntualmente este decreto y sobre todo a encarecer que la concesión hecha a la tercera clase sólo valía para los ya ordenados, no para lo futuro. Así pues, a pesar de la posición radical de Humberto, el sínodo dejó abierta la cuestión de la validez o invalidez de las ordenaciones simoníacas.

Nicolás II reinó demasiado poco tiempo para aplicar plenamente los decretos; en cambio, Alejandro II fue el primero de los papas reformistas a quien se le concedió un pontificado relativamente largo (1061-73). Con él alcanzó la reforma una intensidad y extensión nunca vistas. En Francia, campo de batalla preferido desde León IX, actuaron desde 1063 legados pontificios en una serie casi ininterrumpida de sínodos y procesos. Pero también los orgullosos obispos imperiales alemanes que, por las nuevas prácticas simoníacas introducidas por Enrique IV, ofrecían blancos de ataque, hubieron de sentir ahora la dureza de la mano del papa.

---

22. Los decretos fechados en MGConst I 549 551 en 1060 deben repartirse en dos sínodos; los can 1-3 pertenecen al año 1061, el can 5 al año 1060; cf G. MICCOLI, *Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi Lateranensi del 1060 e 1061* StudGreg V (1956) 33 81

Es más, el mismo joven rey, aún inmaduro, renunció al plan de repudiar a su esposa Berta de Turín al oponérsele Pedro Damiano, enviado expresamente, y apoyado por un sínodo alemán.

También Inglaterra sería prendida por la reforma. Antes (§ XXIX) hemos expuesto la situación política y eclesiástica a fines del reinado de Eduardo el Confesor. Dos pretendientes al trono se enfrentaban: el conde Haroldo de Wessex y Guillermo, duque de Normandía, que creía fundar su título en una promesa expresa de Eduardo. A la muerte de éste, a comienzos de 1066, Haroldo se hizo proclamar inmediatamente rey. Guillermo apeló al juicio del papa, acusando a Haroldo de perjurio. A la Iglesia romana le importaba sin duda menos la difícil cuestión de derecho, que la consideración de quién de los dos pretendientes la apoyaría en sus esfuerzos de reforma y, en este sentido, sería el más apto. En este aspecto la elección tenía que recaer sobre Guillermo en contra de Haroldo. En efecto, Guillermo se había distinguido por su celo en fomentar la reforma en Normandía; sin soltar, eso sí, ningún derecho señorial de la mano. Haroldo, en cambio, por razón de la usurpación de la sede primada de Canterbury, ejecutada por su partidario Stigando, obispo de Winchester, y mantenida tozudamente frente a los legados pontificios expresamente enviados, gozaba de poca o ninguna confianza entre los reformadores romanos. De ahí que, aconsejado por Hildebrando, se decidió Alejandro II por el normando, y hasta le envió para la campaña, expresamente bendecida, una bandera de san Pedro. Bajo esta bandera venció Guillermo, y con él la iglesia romana, el año 1066, en Hastings. La esperanza de Alejandro de que ahora daría Guillermo en feudo Inglaterra a la Iglesia romana, no se cumplió ciertamente; pero el rey pagó el penique de Pedro, que había caído en olvido, y, sobre todo, inició un nuevo desenvolvimiento de la Iglesia inglesa. Que el año 1070 vinieran por su deseo tres legados a Inglaterra, celebraran sínodos y dieran a clérigos normandos los obispados anglosajones y el arzobispado de Canterbury a Lanfranco de Bec, fueron sólo éxitos iniciales — ni Guillermo ni sus sucesores permitieron gran influencia de Roma —; pero el contacto más estrecho logrado entonces con la Iglesia del continente fue un hecho permanente y constructivo.

Nuevo éxito alcanzó el pontificado en España. El movimiento de reforma monástica de Cluny y Marsella había podido penetrar

allí lentamente desde comienzos de siglo; ahora seguía Roma. Desde 1065 a 1067, el cardenal legado Hugo el Blanco o Cándido celebró concilios de reforma en Castilla, Navarra y Aragón. El rey Sancho de Aragón dio un paso más adelante y, el año 1068, encomendó su reino al papa, y, en 1071, introdujo la liturgia romana; los otros reinos, no obstante el fervoroso empeño de los legados romanos, mantuvieron provisionalmente la liturgia tradicional mozárabe. La España cristiana estaba entonces avanzando contra el Islam. Roma acompañaba esta reconquista con tanto más vivo interés, cuanto que caballeros franceses comenzaron a pasar los Pirineos y, en 1064, unidos con los españoles, tomaron la importante plaza fuerte de Barbastro, que se perdió, sin embargo, pronto. En 1072 se trató en Roma de una expedición que preparaba el conde de Roucy. Alejandro bendijo la empresa y concedió indulgencia a todos los participantes en ella, a condición de confesarse. Las esperadas conquistas serían feudos de la Iglesia de Roma. La campaña no parece haberse llevado a cabo.

También en el sur de Italia se tomaron decisiones de graves consecuencias. Con la capitulación de Bari en 1071, perdieron los bizantinos su último bastión. Ya antes se había atrevido Roberto Guiscardo a dar el brinco sobre Sicilia y en 1061 tomó Mesina; Palermo siguió en 1072. Rogerio, hermano de Guiscardo, a quien, en 1063, envió Alejandro una bandera de san Pedro, sometería poco a poco la isla entera, y abriría así a la Iglesia romana un nuevo territorio de jurisdicción.

Entretanto, luchas de otra especie se desarrollaban en Lombardía. El auge y prosperidad de esta tierra bendecida había producido, sobre todo en las ciudades florecientes por el comercio y la industria, una fermentación general que se extendía aun al orden religioso. Sin embargo, en lugar de captar las corrientes religiosas y darles debido cauce, el clero urbano, perteneciente a la nobleza y generalmente casado, se obstinaba en su vida mundana y provocaba así la crítica de muchos fieles. Era una crítica nacida de auténtico deseo de reforma, que de suyo nada tenía que ver con tendencias de lucha de clases, anticlericales y menos heréticas. Ella desató en Milán el movimiento revolucionario de la Pataria [23].

---

23. Aparte los estudios citados en la bibliografía al cap cf también MICCOLI, *Le*

Acaudillada por el sacerdote Arialdo de Varese y del noble milanés Landulfo Cotta estalló allí el 10 de mayo de 1057 una sublevación en que se obligó por la fuerza a los sacerdotes a guardar el celibato.

El papa Esteban IX, solicitado por ambos partidos, mandó a Hildebrando, que en otoño de 1057 partía para Alemania, visitar a Milán a fin de informarse, y esperó, mientras en Milán se endurecían los frentes. Un sínodo episcopal habido en Fontaneto condenaba *in absentia* a Arialdo y Landulfo; los *pattari*, por su parte, juraron no reconocer a ningún sacerdote amancebado o simoníaco. Hubieron de sentirse fuertes en su oposición, cuando el sínodo romano de 1059 emitió los duros decretos contra el nicolaísmo. Nicolás II se dio sin duda cuenta de los peligros que entrañaba la Pataria. Por eso, a fines de 1059, envió a Milán a Pedro Damiano y Anselmo de Lucca, que por lo menos simpatizaba con la Pataria. Pedro Damiano, que expuso brillantemente el primado de Roma, logró vencer la inicial resistencia de los milaneses que alardeaban de la posición aparte de la Iglesia ambrosiana, y poner así orden. La clerecía juró abandonar las prácticas simoníacas y nicolaíticas, y aceptó obedientemente las suaves penas impuestas por sus faltas de simonía. Pedro se había atrevido un tanto demasiado. Con intento evidentemente de corregir su blando proceder, el sínodo romano de 1060 publicó los ya mentados decretos contra la simonía, pero confirmó la paz lograda, recibiendo en su gracia al arzobispo Widón, presente, y rechazando las quejas de Arialdo. Pues la sumisión del arzobispo no sólo era una preciosa victoria de la idea del primado, sino también la mejor solución del problema de la reforma milanesa. Los reformadores, con su pensamiento jerárquico, sólo como remedio extremo podían aceptar una revolución desde abajo. Sin embargo, como el débil arzobispo Widón dejó que las cosas corrieran como antes, en el verano de 1066 la Pataria, capitaneada por el arrebatador Erlembaldo, hermano del difunto Landulfo, desencadenó luchas sangrientas, y tuvo su primer mártir en Arialdo, que murió en ellas. También se inquietaron otras

---

ordinazioni (n.º 9) y F. J. SCHMALE, HZ 187 (1959) 376-385. El nombre de Pataria que aparece posterior y de interpretación discutida, se relaciona sin duda con el comercio milanés de baratijas. Todavía no se ha resuelto la importante cuestión de si Anselmo I de Lucca (papa Alejandro II), oriundo de la familia milanesa de los Baggio, tuvo parte en la formación de la Pataria o fue incluso autor de ella.

ciudades: los cremonenses arrojaron a sacerdotes casados y simoníacos; los piacentinos a su obispo. La paz proclamada en 1067 por los legados pontificios no duró mucho. Cuando Widón de Milán, cansado de su cargo, envió el año 1070 anillo y báculo a Enrique IV, éste invistió rápidamente al noble clérigo Godofredo. El patente desprecio de su derecho electoral incitó a los milaneses a hacer la guerra a Godofredo; Erlembaldo enarbolaba el *vexillum Petri* mandado por el papa. A la muerte de Widón, fue elegido el año 1072, bajo la presidencia de un cardenal legado, el clérigo Atón, arzobispo de Milán. Así se llegó al cisma. Como Enrique IV sostenía a Godofredo, el papa, en el sínodo romano de 1073, excomulgó, bajo acusación de simonía, a cinco consejeros reales.

El conflicto entre el papa y el rey alemán, en que se anunciaba ya el pleito de las investiduras, mostró claramente la evolución cumplida por los años de 1057-73: la lucha contra el nicolaísmo y la simonía había provocado la otra por los principios de la libertad de la Iglesia. Los signos eran de tormenta, cuando, el 21 de abril de 1073, moría Alejandro II. Ahora subía a la silla de Pedro el hombre que había dirigido la política de Alejandro: el archidiácono Hildebrando.

XLIV. La lucha de Gregorio VII

FUENTES: MANSI XX 55-630; HEFELE-LECLERCQ V, 1 13-323. El registro de Gregorio VII: MGEp. sel. 2, ed. E. CASPAR, 2 t. (1920/23); más cartas JAFFÉ, Bibl. rer. germ. (bibl. gen. I, 3) II 520ss. Privilegios: L. SANTIFALLER, *Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Gregors VII.: I. Quellen, Urkunden, Regesten, Facsimilia* (Ciudad del Vaticano 1957). W.M. PEITZ, *Das Originalregister Gregors VII. im Vatikanischen Archiv:* SAW 145, 5 (1911); E. CASPAR, *Studien zum Register Gregors VII.:* NA 38 (1913) 143-226; H.W. KLEWITZ, *Das «Privilegienregister» Gregors VII.:* AUF 16 (1939) 385-424; la opinión sólidamente fundada de Peitz y Caspar, de que el archivo vaticano posee un registro original, llevado en la cancillería, la impugnan ahora F. BOCK: StudGreg V (1956) 243-279; G.M. BORINO: ibid. 391-402; VI (1959/61) 363-389; R. MORGHEN, *Ricerche sulla formazione del Registro di Gregorio VII:* «Annali di storia di Diritto» 3/4 (1959/60) 35-65, el cual, sin embargo, admite un libro de notas escogidas bajo la dirección de Gregorio; la cuestión debe investigarse de nuevo, y aplicando el método paleográfico-diplomático de Peitz y Caspar. Bibliografía: WATTERICH I 239-543; DUCHESNE LP II 282-291; sobre la

Vita de Pablo de Bernried (además de Watterich, ActaSS Maii VI, 113-143) H. FUHRMANN: StudGreg V (1956) 299-312. Útil es la *Vita Anselmi ep. Lucensis:* MGSS XII 13-35; RANGERIO DE LUCCA, *Vita metrica S. Anselmi:* MGSS XXX 1152-1155; cf. P. GUIDI: StudGreg I (1947) 263-280 (patria de Rangerius); sobre Bonizo de Sutri y Donizo de Canossa y otros, cf. fuentes sobre la sección supra p. 543s.

BIBLIOGRAFÍA: Trabajos generales: cf. bibl. p. 545ss. W. MARTENS, *Gregor VII. Sein Leben und Wirken,* 2 t. (Leipzig 1894); E. CASPAR, *Gregor VII. in seinen Briefen:* HZ 130 (1924) 1-30; A. FLICHE, *Grégoire VII* (París [4]1928); W. WÜHR, *Studien zu Gregor VII. Kirchenreform und Weltpolitik* (Munich-Freising 1930); M.J. MAC-DONALD, *Hildebrand. Life of Gregory VII* (Londres 1932); J.P. WHITNEY, *Hildebrands Essays* (Cambridge 1932); H.X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical* (París 1934); R. MORGHEN, *Gregorio VII* (Turín 1942). E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung* (Tubinga 1918) 202-221; A. NISCHKE, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.:* StudGreg V (1956) 115-219; H.X. ARQUILLIÈRE, *La signification théologique du pontificat de Gregoire VII:* «Rev. de l'Univ. d'Ottawa» 20 (1950) 140-161; G. SORANZO, *Aspetti del pensiero e dell'opera di Gregorio VII e lo spirito dei tempi:* «Aevum» 22 (1948) 309-332; id., *Gregorio VII e gli Stati vasalli della Chiesa:* ibid. (1949) 131-158; V. USSANI: StudGreg II (1947) 341-359 (estilo de Gregorio); P.S. LEICHT: StudGreg I (1947) 93-110 (Gregorio y el derecho romano); L.F.J. MEULENBERG, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII,* La Haya 1965).

Oriente cristiano: G. HOFMANN, *Papst Gregor und der christliche Osten:* StudGregor I (1947) 169-181; W. ZIEGLER, *Gregor VII. und der Kijewer Grossfürst Izjaslav:* StudGreg I (1947) 387-411; V. MEYSTOWICZ, *L'union de Kiew avec Rome sous Grégoire VII. Avec notes sur les précédents et sur le rôle de Pologne:* StudGreg V (1956) 83-108; D. OLJANČYN, *Zur Regierung des Grossfürsten Izlasjav-Demeter von Kiev:* «Jbb. für Gesch. Osteuropas» NS 8 (1960) 397-410; W. HOLTZMANN, *Studien zur Orientpolitik und zur Entstehung des ersten Kreuzzugs:* HV 22 (1924) 167-199, ahora también id., *Beiträge zur Reichs- und Verfassungsgeschichte des hohen Mittelalters* (Bonn 1957) 51-78.

Países particulares de occidente: Cf. supra p. 545ss. Irlanda: A. GWYNN, *Gregory and the Irish Church:* StudGreg III (1948) 105-128. España: L. DE LA CALZADA, *La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León:* StudGreg III (1948) 1-87; B. LLORCA, *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Roma 1954) 79-105; J.F. RIVERA, *Gregorio VII y la liturgia mozárabe:* RET 2 (1942) 3-33; F. PÉREZ, *San*

Gregorio VII y la liturgia española: «Liturgia» 3 (1948) 105-113 323-330; A. URBIETO ARTETA, *La introducción de rito romano en Aragón y Navarra:* HS 1 (1948) 299-324; R.B. DONOVAN, *The Liturgical Drama in Medieval Spain* (Toronto 1958); P. DAVID, *Études historiques* 341-439 (Grégoire, Cluny et Alphonse VI). Francia: O. MEYER, *Reims und Rom unter Gregor VII.:* ZSavRGkan 59 (1939) 418-452; H. GAUL, *Manasses I., Erzbischof von Reims,* t. I (Essen 1940); J.R. WILLIAMS: AHR 54 (1949) 804-829 (Manasses y Gregorio). Italia: G.B. BORINO, *Cencio del Prefetto, l'attentatore di Gregorio VII:* StudGreg IV (1952) 373-440; id., ibid. 456-465 (momento de las excomuniones de Hugo Cándido y Wiberto de Ravena); A. OVERMANN, *Gräfin Mathilde von Canossa* (Innsbruck 1895); G. NENCIONI, *Matilde di Canossa* (Milán [2]1940); L. SIMEONI, *Il contributo della contessa Matilde nella lotta per le investiture:* StudGreg I (1947) 353-372; sobre las donaciones P. SCHEFFER-BOICHORST, *Gesammelte Schriften* I (Berlín 1903) 87ss; T. LECCISOTTI: StudGreg I (1947) 306-319 (encuentro de Desiderio de Monte Cassino con Enrique IV en Albano). Alemania: A. BRACKMANN, *Gregor VII. und die kirchliche Reformbewegung in Deutschland:* StudGreg II (1947) 7-30; C. ERDMANN, *Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jh.* (Leipzig 1938) 225-281 (Gregorio y Alemania en los años 1073-1075); A. MAYER-PFANNHOLZ, *Die Wende von Canossa:* «Hochland» 30 (1933) 385-404; R. WAHL, *Der Gang nach Canossa, Kaiser Heinrich IV. Eine Historie* (Munich [2]1951); W. VON DEN STEINEN, *Canossa. Heinrich IV. und die Kirche* (Munich 1957).

El 22 de abril de 1073, durante el entierro mismo de Alejandro II, Gregorio VII fue proclamado papa por el pueblo romano en la Iglesia de Letrán y luego elegido y entronizado por el clero cardenalicio y urbano en San Pietro in Vincoli. Con él entró la reforma en su estadio decisivo. Ahora la tomaba en sus manos uno de los más grandes sucesores de Pedro y, sin alterar su esencia y fines, le insufló su espíritu.

La edad y oriundez de Gregorio no se pueden determinar exactamente. Fue hijo de Bonizo, hombre sin duda con bienes de fortuna, pero difícilmente noble, y nació por los años 1019-30 en la Toscana romana (¿en Soana?). En sus años mozos vino Hildebrando a Roma, donde entró en el monasterio de María dirigido por su tío en el Aventino, y se crió en el *Palatium Romanum,* que no se sabe a punto fijo lo que es. Recibidas las órdenes menores, sirvió como clérigo a Gregorio VI, allegado suyo, y lo acompañó en su destierro a Alemania. Libre a la muerte del papa, en otoño de 1047, entró probablemente en Cluny o en un monasterio cluniacense, pero después de unos meses fue llamado por León IX a

Roma y encargado de la administración de San Pablo extramuros. Su creciente prestigio entre los reformadores está atestiguado por sus legaciones: a Francia (1054, 1056) y a Alemania (1057), así como por su nombramiento de arcediano (otoño de 1059). Ya bajo Nicolás II era uno de los principales consejeros del Laterano y bajo Alejandro II su hombre más poderoso [24].

No es del todo acertado llamar a Gregorio VII el monje sobre el trono papal. Por muy a disgusto que Hildebrando dejara el monasterio — siguió en adelante llevando el hábito de monje — y por muy de buena gana que llamara precisamente monjes para el trabajo de la reforma, con tanta mayor decisión se entregó a la actividad apostólica que se le confiara, y hasta, con generosa crítica del pensamiento demasiado monacal de un Pedro Damiano o de Hugo de Cluny, la puso por encima del ideal puramente monástico. Y es así que a la postre Gregorio estaba profundamente convencido de que en el mundo todo se cifra y resume en una cosa: en la lucha entre el reino de Dios y el del diablo, en el esfuerzo denodado de los hijos por que la paz, la justicia y el amor de Dios llene al mayor número posible de hombres. A esta lucha y esfuerzo estaban llamados todos los cristianos, pero sobre todo los ministros de cargo eclesiástico y civil. Gregorio mantenía de todo en todo la antigua imagen del mundo: El reino de Dios era la *ecclesia universalis* con los poderes del reino y sacerdocio instituidos por Cristo; sólo que quería que Dios pudiera de nuevo obrar libremente en su reino. Como en las cosas espirituales son en primer término competentes los sacerdotes, los dos poderes no estaban para él simplemente yuxtapuestos; el sacerdocio era de categoría superior, y Gregorio hizo cuanto pudo por liberarlo de nuevo para la acción de Dios y asegurarle la debida autoridad; pero, en su sentir, sólo uno podía pretender ser el verdadero intérprete de la voluntad de Dios: el vicario de Pedro en Roma. Pues Cristo, que dio a Pedro la autoridad suprema y le mandó fundar la Iglesia romana, oró por la fe de Pedro, de forma que la Iglesia romana no puede errar, y Pedro pervive, entrando como Gregorio cree firmemente en una especie de unidad con cada uno de sus sucesores y levantándolo, en

---

24. Sobre la familia, cf. la síntesis crítica bibliográfica en SCHRAMM: GGA 207 (1953) 67-70; sobre la entrada en Cluny, G.B. BORINO, *Ildebrando non si fece monaco a Roma* StudGreg IV (1952) 441-456 (con más bibl.).

virtud de sus méritos, a un ser mejor y más santo [25]. De ahí el deber de todos los cristianos de obedecer al papa, responsable de la salud eterna de sus almas, y de luchar bajo su égida por el reino de Dios, deber no sólo de sacerdotes y monjes sometidos a su suprema autoridad episcopal, sino también de los soberanos seculares. Con esta pretensión que apunta a lo espiritual, Gregorio no despotenció al *regnum* ni quiso arrojarlo de la Iglesia universal; sólo quería que el soberano perteneciera realmente al cuerpo de Cristo. Si por sus malas acciones se revelaba como miembro del reino de Satanás, en el fondo se despotenciaba él a sí mismo, pues en tal caso no mandaba ya en nombre de Dios, y esto repugnaba a la esencia de la *ecclesia universalis*. Gregorio sacaba de aquí la consecuencia radical, inaudita para su mismo tiempo: En virtud del derecho pontificio de decidir en último término quién es de Dios y quién del diablo, pretendía poder deponer a un soberano indigno y desligar a sus súbditos del juramento de fidelidad [26].

Sin razón se ha querido derivar el pensamiento de Gregorio directamente del de san Agustín. El gran papa conocía poco a Agustín y, a excepción de Gregorio Magno, no tenía tampoco trato con los otros padres. Tanto más inmediatamente le hablaba la sagrada Escritura, sobre todo el Nuevo Testamento, y en éste con preferencia Pablo, su espíritu afín. Estaba además ligado a las ideas que le aportaba el ambiente eclesiástico, de matiz agustiniano, así como el movimiento contemporáneo de reforma; pero, aparte la pretensión a la deposición, él no las enriqueció con otras nuevas, ni las condensó en un programa fijo de reforma, no digamos en una nueva imagen del mundo que se anticipara al futuro. La grandeza, en general, de Gregorio no ha de buscarse en sus ideas, sino en su personalidad religiosa, dotada de carismas místicos, en la abundancia de la experiencia de Dios que le fue concedida, aprehen-

25. Reg. II 55*a* (n.º 23), VIII 21: ed. CASPAR 207 561; W. ULLMANN, *Dictatus Papae 23 in Retrospect and Prospect:* StudGreg VI (1959/61) 229-264, quisiera que la santidad sólo se refiera al cargo, no a la persona; pero no tiene en cuenta que una santidad personal hereditaria fue ya defendida en el pleito del papa Formoso y fue entonces rechazada por Auxilio; cf. supra § XXXV, n.º 18. Tal vez Gregorio conociera el pasaje de Auxilio (en que falta, sin embargo, la cita de Ennodio); otros escritos de Auxilio puede mostrarse haber sido aprovechados por los reformadores; cf. J. RYAN, *Saint Peter Damiani* 162-165 203. Además, aquí hubo de influir, a pesar de la objeción de Ullmann, la «mística de Pedro» profesada por Gregorio.

26. Reg. II 55*a* (n.º 12, 27), IV 2, VIII 21: ed. CASPAR 204 208 293-297 544-563; la doctrina política de Gregorio y sus amigos, § L.

dida por su genial naturaleza y llevada enérgicamente a la práctica. A la verdad sería ir demasiado lejos si se quisiera deducir el criterio de su pensar y obrar puramente de su personal experiencia religiosa.

Que Gregorio quería orientarse por la tradición eclesiástica, pruébalo su empeño porque se compusieran nuevas compilaciones de derecho que elaboran las venerables ordenaciones de la tradición eclesiástica, inspiradas por el Espíritu Santo. Antes de que este deseo pudiera ser cumplido, de manera más o menos satisfactoria, por sus amigos, con Anselmo de Lucca a la cabeza, él mismo recogió material canónico, por lo general del Pseudo-Isidoro en pro del primado romano, lo ordenó por grupos y acuñó para cada grupo una breve frase que recordaba el capítulo del índice de las compilaciones jurídicas. Así nació el famoso *Dictatus papae*, que halló acogida en el registro de cartas de Gregorio [27]. En 27 sentencias están allí resumidos, sin sistematización alguna, a par de los ya mentados privilegios de la Iglesia romana (fundación por Cristo e infalibilidad) y del papado (santidad personal hereditaria del papa y derecho de deposición), los más importantes derechos primaciales: derechos de honor, entre ellos besarle los pies, y el exclusivo de llevar las insignias imperiales, dirigido sin duda contra los patriarcas bizantinos; la legislación y jurisdicción suprema, con todos sus efectos; facultades supraepiscopales de deponer e instituir obispos, ordenar clérigos y delimitar diócesis, etc.; excomunión y absolución del juramento como consecuencia del derecho de coacción papal. La colección no apuntaba a un fin concreto que tuviera que ver con la reforma o con las negociaciones de unión; su fin era trazar una síntesis de los derechos primaciales que podían demostrarse por la tradición. Su empleo dependía de la situación eventual, es decir, de la cuestión, que había de examinarse

27. Reg. II 55*a*: ed. CASPAR 201-208; fundamental, K. HOFMANN, *Der «Dictatus Papae» Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung* (Paderborn 1933). Las distintas teorías sobre el origen y finalidad del *Dictatus*, en K. HOFMANN, *Der «Dictatus Papae» als eine Indexsammlung?:* StudGreg I (1947) 531-537; la teoría del *Indice* fue propuesta por G.B. BORINO, *Un'ipotesi sul «Dictatus Papae» di Gregorio VII:* ADRomana 67 (1944) 237-252; su utilidad bajo el aspecto formal la prueba ST. KUTTNER, *Liber canonicus. A Note on «Dictatus Papae», c. 17:* StudGreg II (1947) 387-401; sin embargo, la hipótesis de Borino de una pura colección de Indice, que nada tendría que ver con las ideas en general de Gregorio, es tan inexacta como la opinión de HALLER, *Papstum* 382s, de haber aquí un programa revolucionario de reforma, que va mucho más allá que todas las fuentes recogidas.

en cada caso, de hasta qué punto los intereses del reino de Dios exigían una intervención o si en absoluto la exigían.

La elección de Gregorio VII venía lastrada por las tensiones con Enrique IV que, por causa de la cuestión milanesa, habían ensombrecido los últimos días de Alejandro II. Seguramente no permitieron solicitar del joven rey el consenso a la elección. Como Enrique seguía tratando con los consejeros excomulgados y así caía él mismo bajo excomunión, no hubo de anunciársele siquiera la elección[28]. Había que esperar que el rey protestara. No lo hizo. Y cuando estalló la sublevación sajona, se echó formalmente en brazos del papa en carta exageradamente humilde en que confesaba sus faltas. Gregorio pudo respirar y acometer lo que llevaba atravesado en el corazón: la reforma de la Iglesia.

La reforma

El primer sínodo romano de reforma, habido en 1074, renovó los antiguos decretos; contra la simonía se dictó pena de exclusión del servicio de la Iglesia, y contra el nicolaísmo suspensión. El sínodo del año siguiente tiró aún con más fuerza de las riendas: contra los simoníacos previó la deposición permanente, y respecto de los sacerdotes nicolaíticos volvió a la ordenación de 1059 exhortando al pueblo al «boicot». No faltó resistencia; la exigencia sobre todo del celibato tropezó con amplia repulsa[29]. Se publicaron escritos polémicos; en Ruán y en varios lugares de Alemania se produjeron escenas violentas. Gregorio, empero, se mantuvo duro. Así, el sínodo romano de otoño de 1078 obligó a todos los obispos bajo pena de suspensión a no tolerar entre su clero ninguna *fornicatio*. Fueron además suspendidos los sacerdotes que vendieran los oficios eclesiásticos. El golpe más decisivo se asestó contra las ordenaciones. El concilio de primavera de 1078 declaró jurídicamente nulas *(irritas)* todas las órdenes sagradas conferidas por excomulgados. El sínodo del siguiente otoño ordenó lo mismo respecto de los órdenes conferidos por dinero, peticiones o servicios,

---

28. Así, G.B. BORINO: StudGreg V (1956) 313-343; menos convincente, A. MICHEL, *Papstwahl und Königsdekret* 211-216.

29. Sobre los decretos del concilio C. ERDMANN, *Studien zur Briefliteratur* 227, n.º 3.

o sin asentimiento de clero y pueblo y sin aprobación de los superiores con derecho a ordenar[30]. Aunque ninguno de los dos decretos quería con toda probabilidad decidir la cuestión dogmática sobre la validez o invalidez de tales órdenes, aumentaron, sin embargo, por su oscura redacción, las oscuridades ya existentes. En el mismo Gregorio VII cabe percibirlas: de una parte, se guardaba de tomar posición sobre la cuestión dogmática; de otra, dejaba hacer a su legado Amado de Olerón, cuando éste, en el concilio de Gerona de 1078, afirmó la absoluta invalidez de las ordenaciones simoníacas. Así no es de maravillar que la cuestión emerja en los escritos de polémica y produjera en general mucha desazón.

La lucha más exasperada, sin embargo, la desencadenó la cuestión de las investiduras. Gregorio hubo de verse arrastrado aquí a un conflicto que en modo alguno había deseado. En efecto, por de pronto no prestó en absoluto atención al decreto publicado por Nicolás II, renovado por Alejandro II, pero nunca ejecutado. Sólo en el concilio de cuaresma de 1075 volvió sobre el asunto[31]. Aun caso que entonces publicara regularmente el decreto[32], hubo de hacerlo de momento sin énfasis especial. Los motivos de esta cautela nos son desconocidos; pero nos da que pensar el hecho de que, aproximadamente por el mismo tiempo, hizo insertar en el registro de cartas el antes mentado *Dictatus papae*. Los derechos allí consignados sólo quería usarlos en la medida que le pareciera imperioso; y de modo semejante sólo pensaba aplicar la prohibición la investidura en cuanto se lo impusieran las circunstancias. Acaso el tal decreto no hubiera tenido papel mayor en la obra reformatoria de Gregorio VII, de no haber acaecido algo imprevisto: el desmesurado contraataque de Enrique IV (1076) de que hablaremos luego. Porque entonces Gregorio se tornó inexorable. No sólo per-

30. Reg. V *14a*, VI *5b*: ed. CASPAR *372 403s*; sobre la cuestión dogmática, A. SCHEBLER, *Die Reordination* 235-245; A. NITSCHKE: StudGreg V (1956) 153-155; G.B. BORINO: ibid. 411-415.

31. C. ERDMANN, *Studien zur Briefliteratur* 254, n.º *2*, duda de que el sínodo se ocupara en absoluto del decreto.

32. La publicación regular es defendida por G.B. BORINO, *Il decreto di Gregorio VII contro le investiture fu promulgato nel 1075:* StudGreg VI (1959/61) 329-348; cf. allí las opiniones opuestas combatidas por Borino con razones considerables, pero no del todo firmes, que o niegan enteramente la publicación o la limitan a un sector determinado de personas. En un anterior y problemático estudio ha ido Borino más lejos: Nicolás II no habría publicado ni consiguientemente Alejandro II renovado en absoluto prohibición alguna contra las investiduras: su autor sería Gregorio VII.

sistió en la prohibición respecto de Alemania, sino que lo hizo también publicar en Francia por sus legados y lo formuló aún más claramente en el concilio romano de otoño: bajo pena de excomunión y anulación del acto realizado se prohibió a los clérigos recibir de mano de laicos la investidura de obispados, abadías e iglesias. El sínodo de cuaresma de 1080 dispuso lo mismo, pero extendió expresamente la prohibición a oficios de iglesias menores y fulminó excomunión también contra los laicos investientes [33]. La querella de las investiduras que así se iniciaba, pero que no abarcó ni mucho menos a todos los países, no se acallaría ya durante decenios.

Para Gregorio no se trataba aquí de una cuestión de poder, mucho menos de intereses económicos, sino de la reforma. Ésta, en su sentir, sólo podía lograrse si la provisión de sacerdotes y obispos se liberaba del opresor influjo de reyes y patronos de iglesias, y se hacía otra vez de acuerdo con las disposiciones canónicas, que dejaran lugar para la acción divina. La libre elección prevista por el antiguo derecho canónico exigía, a la verdad, otra seguridad más, y Gregorio no vaciló en procurarla. Un decreto del sínodo de cuaresma de 1080 no sólo encarecía la inspección de la elección prevista por el derecho antiguo — inspección que ahora ejercería un obispo nombrado visitador —, sino que ponía también las bases para el derecho de devolución, hasta entonces desconocido: en el caso de una elección anticanónica el derecho de promoción que competía a los electores pasaría al metropolitano o al papa [34]. Lo que el decreto sobre elección papal de 1059 sólo de forma imperfecta había intentado, autorizando a los cardenales obispos casi metropolitanos a elegir en caso de necesidad al nuevo papa fuera de Roma, se logró completamente en 1080 para la promoción de los obispos. La decisión última no estaba ya en los electores, sino en la autoridad eclesiástica. El principio jerárquico, aplicado ya en 1059, alcanzaba una nueva victoria.

El sínodo de otoño de 1078 se atrevió a dar un golpe más contra el derecho de iglesias propias, instruyendo a los laicos del peligro que suponía para la salud de sus almas la posesión de iglesia y diezmos. El mismo año, el sínodo de reforma de Gerona estatuía que

33. 1078: Reg. VI 5*b*; 1080: Reg. VII 14*a*: ed. CASPAR 403 480s.
34. Reg. VII 14*a*: ed. CASPAR 482.

propiamente los laicos no pueden poseer iglesias; donde no pueda evitarse, prohíbase por lo menos la recepción de oblaciones. La actitud moderada de los reformadores podía tanto más contar con éxitos parciales, cuanto que ya de atrás se había iniciado un movimiento que tendía a sacar las iglesias propias de manos laicas y pasarlas a las de la Iglesia [35].

Gregorio VII hizo todo lo factible para llevar a la práctica sus leyes de reforma. Como sus antecesores se valió para ello de legaciones; pero introdujo una novedad importante. Mientras a los legados hasta entonces corrientes, enviados sólo para tiempo determinado, sólo les confiaba misiones especiales o visitas de países remotos, la actividad propiamente reformatoria quiso que la llevaran a cabo legados permanentes, tomados por lo general del país correspondiente. Así, el 1075 nombró a Hugo de Die para Francia, Amado de Olerón para el sur de Francia y España; en 1079 al cardenal Ricardo de San Víctor de Marsella para España; en 1080 a Altmann, obispo de Passau para Alemania y en 1081 a Anselmo de Lucca para Lombardía. De entre los legados, todos los cuales, fuera de Ricardo de San Víctor, eran obispos, pudieron sobre todo Hugo y Amado desplegar intensa actividad. Muchos concilios provinciales convocados por ellos encarecieron la ejecución de los decretos reformatorios de Gregorio. Llovían penas sobre obispos simoníacos o de otro modo culpables; hasta el soberbio Manasés, arzobispo de Reims, hubo de tragarse la deposición. Como Gregorio VII se reservó la última decisión, fueron frecuentes las apelaciones a Roma. Muchos casos importantes los mandó resolver el papa a los sínodos romanos de reforma, que cada año publicaban una serie de nuevas excomuniones, suspensiones y deposiciones. A decir verdad, la lucha final con Enrique IV le quitaba más a Gregorio VII de entre las manos la dirección personal de la obra de reforma.

Indudablemente, el pontificado de Gregorio significa una piedra miliaria en la historia del primado romano. No en balde suele hablar de la «Iglesia hildebrandiana» que ahora comienza. Si se

35. Reg. VI 5*b*, n.º XXXII; ibid. la prohibición de poseer el diezmo: n.º XVI y c. 7: ed. CASPAR 401 402 404s; concilio de Gerona, c. 3-5: MANSI XX 519; cf. H.E. FEINE, *Kirchenreform und Niederkirchenwesen:* StudGreg II (1947) 505-524 (con más bibl.); TH. MAYER, *Gregor VII. und das Eigenkirchenrecht. Die ältesten Urkunden von Hirsau und Muri:* Zschr. für Schweiz. Gesch. 28 (1948) 145-176.

miran, sin embargo, las acciones particulares ostentan en el fondo poca novedad. La opinión muy difundida de que Gregorio quiso debilitar la posición de los obispos y metropolitas, no puede demostrarse por las fuentes. El derecho de devolución, a menudo alegado, que se introdujo en 1080 no excluía en modo alguno el derecho de los metropolitanos. Y el otro argumento de que en 1079 se erigió el primado lyonés para sustituir de una parte el antiguo vicariato por el primado, prácticamente insignificante, y herir, de otra parte, a Manasés, arzobispo de Reims, o a los defensores de la investidura laica, se ha demostrado ser insostenible. Cuando Gregorio respondió a la petición de Gebuino de Lyón creía lealmente restaurar una institución primigenia, sin caer en la cuenta de que, a la verdad, convertía por vez primera en realidad una invención del Pseudo-Isidoro[36]. Si sólo le hubiera interesado la centralización, hubiera desoído la petición de Gebuino ahorrándose así la instancia intermedia. No, Gregorio no aspiraba a cambios constitucionales a favor del primado romano. Lo que él aportó de su cosecha fue la ya mentada mística de Pedro. Convencido en lo más hondo de que ningún cristiano puede salvarse si no está unido con el vicario de Pedro por unidad, armonía y obediencia, Gregorio hacía uso de todos los derechos reunidos en el *Dictatus papae* en la medida que lo creía necesario. Pareja dinámica religiosa, orientada enteramente a la personal responsabilidad del papa, trajo definitivamente el giro. Pudo extinguirse con su muerte el peculiar carisma de Gregorio; pero el régimen monárquico de la Iglesia romana se había hecho realidad; sólo faltaba fundamentarlo más exactamente, asegurarlo y organizarlo.

La mística de Pedro vivida por Gregorio no atañía sólo a los sacerdotes, sino también a los laicos. De los príncipes señaladamente esperaba fiel seguimiento de san Pedro y su vicario. Palabras como *fidelitas, fidelis, miles S. Petri (s. romanae ecclesiae* o *s. apostolicae sedis)* ocurren reiteradamente en sus cartas. Ya en tiempo de Alejandro II, los condes Guillermo de Alta Borgoña, Raimundo de Saint-Gilles, Amadeo de Saboya y otros se habían obligado bajo solemne juramento a la defensa de la *res s. Petri*. Gregorio no dejaba de emplear a los príncipes cristianos para asuntos eclesiásti-

36. H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate:* ZSav-RGkan 71 (1954) 61-84, part. 79s; cf. supra § XXXV.

cos. Así autorizó a algunos de ellos a proceder por la fuerza contra obispos indignos que desafiaban las penas eclesiásticas, o los llamó en su ayuda cuando estaba amenazada la Iglesia de Roma o determinados territorios del mundo cristiano. Convencido de que la verdadera caridad exigía oponerse a las maquinaciones del *corpus diaboli* aun a mano armada y arriesgar la vida por los hermanos, no sentía escrúpulo en llamar a los laicos a una guerra santa. Es más, se creó una tropa propia, la *militia s. Petri*, y en tiempos críticos trató de transformarla en un ejército regular, por medio de voluntarios, por ayuda militar que pedía a obispos o vasallos o por medio de mercenarios. De ahí que le interesara mucho mantener vivo el espíritu de servicio de los *fideles s. Petri*. Como la *fidelitas* se fundaba en la vinculación o devoción a san Pedro, es decir, que carecía de una forma jurídica clara, Gregorio se esforzó en reforzarla por los medios más diversos: mera promesa de obediencia, prestaciones de censo, acuerdos de ayuda militar, dependencias de vasallaje fueron por él aprovechadas, echando a menudo mano de derechos auténticos o tenidos por tales[37]. Precisamente esta falta de toda sistematización y claridad jurídica puede mostrar lo poco que le importaba a Gregorio un sistema de dominación secular, siquiera su aspiración a tomar de algún modo a los príncipes por colaboradores lo llevara a una peculiar implicación o complicación de reforma y política. Por eso, los dos órdenes, en él inseparables, deben ser tratados juntos en lo que sigue.

La política de reforma en los países particulares

Característico de la amplia mirada de Gregorio VII que abarcaba a la cristiandad entera, es su despierta solicitud por la *misión nórdica*, donde finalmente también en Suecia se tomó la decisión definitiva en pro del cristianismo. Con qué atención seguía el papa la evolución, pruébanlo las cartas pastorales enviadas entre 1080 y 1081 a Olaf III de Noruega, y a los reyes suecos Inge y Alsten,

---

37. C. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 185-211 134-165; P. ZERBI, *Il termine fidelitas nelle lettere di Gregorio VII:* Stud-Greg III (1948) 129-148. Las dependencias político-jurídicas de países particulares exigidas por Gregorio están tratadas en resumen por W. WÜHR, *Studien zu Gregor VII* 52-66.

que, a par de instrucciones sobre la fe y el oficio de rey, contenían la invitación a enviar clérigos que se formasen en Roma. Dinamarca, ya cristianizada —hacia el 1060 contaba nueve obispados—, había entablado bajo Alejandro II estrechas relaciones con la Iglesia de Roma. El rey Sven Estridson manifestó entonces su deseo de tener arzobispado propio y el patrocinio de Pedro, y comenzó a pagar el dinero de Pedro *(denarius Petri)*. Como Alejandro, también Gregorio VII se mostró de todo punto benévolo a la idea de un arzobispado danés, pero no se atrevió a tomar una resolución. Trató además de afianzar la lograda amistad. Así habría declarado de buen grado el patrocinio de Pedro solicitado por Sven, y aun propuso que uno de los hijos del rey viniera con gente armada a Roma para establecerse en una rica provincia junto al mar —seguramente Dalmacia— y defender allí la cristiandad. La carta enviada en 1075 no halló ya a Sven entre los vivientes; la discordia danesa entre hermanos que por entonces se inicia obligó al papa a recomendar neutralidad al rey noruego[38].

Tampoco faltaron enlaces con el *oriente cristiano*. Boleslao II de Polonia envió voluntariamente tributos, Wratislao de Bohemia siguió pagando el censo convenido con Nicolás II, cuando éste permitió al duque Spitignev llevar mitra. Con Bohemia hubo de ocuparse Gregorio principalmente por causa del pleito entre los obispos de Praga y Olmütz; sin embargo, su relación buena en lo esencial con Wratislao se enfrió por razón de la fidelidad que Wratislao mantenía a Enrique IV, excomulgado y depuesto por el papa. Boleslao II de Polonia se recomendó al papa por su abertura a los deseos de reforma. El año 1075 envió al papa legados, que entenderían sobre todo en la mejor organización de la Iglesia polaca. El influjo romano retrocedió cuando Boleslao, por el asesinato de Estanislao, obispo de Cracovia (1079), perdió la corona. La relación con Hungría estaba bajo la sombra del pleito dinástico entre Salomón y Geisa. Para mejor protección, Salomón se había hecho vasallo de Enrique IV. Gregorio consideró este paso como un agravio a la Iglesia de Roma, que un día diera el reino al rey Esteban; Hungría debía permanecer en la libertad que le era

38. Reg. II 51 75: ed. CASPAR 192-194 237s; otras cartas a los reyes de Dinamarca: Reg. I 4, V 10, VII 5 21; de Suecia: Reg. VII 5 21; de Noruega: Reg. VI 13. Sobre la anterior evolución en el norte, cf. § XXX.

propia, y no debía someterse a monarca de otro reino fuera de la madre romana, la Iglesia, que trata a sus discípulos no como esclavos, sino como hijos [39]. Sin embargo, faltó ocasión para deducir derechos concretos de esta pretensión o título, pues Geisa, favorecido por el papa, pero apoyado también por Bizancio, después de su victoria sobre Salomón tuvo tan poco interés por la ulterior protección del papa como su sucesor Ladislao. Éxito tanto mayor pudo alcanzarse en el reino croata-dalmático. El nuevo soberano Demetrio Zwonimiro, cuñado de Geisa, se hizo coronar rey en 1076, en un concilio de reforma dirigido por los legados pontificios, y obtuvo que se le entregara el *vexillum s. Petri;* por su parte, prestó al papa un juramento de fidelidad, que estaba tomado del formulario de un juramento de vasallaje [40]. La relación así creada, que por lo menos en la interpretación romana sería de naturaleza feudal, la aprovechó Gregorio para iniciar mejores situaciones eclesiásticas. De manera extraña entró en contacto con Kiev. Demetrio Iziaslao, cuñado de Boleslao de Polonia, se vio forzado, en 1073, a huir por segunda vez a Polonia. Como Boleslao no lo protegió y hasta le arrebató una parte de sus tesoros, se volvió en busca de ayuda a Enrique IV, y luego, al no dar ésta frutos, al papa, a quien, por medio de su hijo Pedro-Jaropolk, encomendó su reino. Tras alguna espera, Gregorio concedió el reino a Jaropolk, lo devolvió con legados a su padre y obtuvo de Boleslao la devolución de los tesoros. Las esperanzas que puso en esta vinculación, que él interpretó sin duda como feudal, pero que estaba bien definida, no se cumplieron cuando Iziaslao, en 1076, con ayuda polaca, recuperó el reino. Aunque Iziaslao y su sucesor Jaropolk mantuvieron actitud amistosa con la Iglesia romana, la influencia griega que nunca había cedido en Kiev y se hizo constantemente más fuerte, predominó definitivamente a la muerte de Jaropolk.

En su solicitud por la cristiandad incluyó Gregorio adrede a la *Iglesia griega*. Hasta la enfeudación de los normandos con el sur de Italia, los papas habían mantenido, a pesar del cisma, relaciones directas con el emperador. Bajo Alejandro II hubieron de entablarse negociaciones concretas de unión. Con ellas se relacionó sin duda la embajada bizantina que recibió Gregorio pocos meses

39. Reg. II 13 63: ed. CASPAR 144-146 218s.
40. DEUSDEDIT, *Collectio canonum* III 278: ed. WOLF V. GLANVELL 383.

después de su elección, y a la que respondió por medio del patriarca Domínico de Grado en Bizancio. Antes de volver Domínico tomó Gregorio en la primavera de 1074, seguramente por propio impulso, la resolución de enviar un ejército occidental a oriente a fin de liberar a los cristianos de Asia Menor del poder de los seljúcidas. Con esta ayuda esperaba lograr la unión de las dos iglesias. Hacia fines de año salieron de nuevo cartas que llamaban a los fieles de san Pedro a la guerra santa, que dirigía personalmente el papa[41]. Pero las tensiones con el rey de Francia y pronto con Enrique IV hicieron a Gregorio abandonar el inmaduro proyecto. Con el emperador Miguel VII estaba el papa, inconmoviblemente, en contacto amistoso; esto era tanto más posible cuanto que Roberto Guiscardo, odiado de los griegos, estaba excomulgado. Pero Miguel hubo de ceder en 1078 a Nicéforo III, y éste, en 1081, al Comneno Alejo I. Ya el primer cambio dinástico inspiró a Roberto Guiscardo a pasar a la Península de los Balcanes como supuesto vengador de Miguel VII y combatir a los griegos. Gregorio VII, que entretanto se había arreglado con Roberto, apoyó la empresa, mientras el nuevo emperador Alejo, que sostenía la guerra con Roberto, seguía teniendo al papa por enemigo de los normandos y trataba de ganarlo para su propia causa. Gregorio, que incluso parece haber excomulgado a Alejo, se equivocó de todo punto. La aventura balcánica de Roberto, felizmente comenzada por la victoria de Durazzo, terminó con un completo desastre. El antipapa Wiberto-Clemente III, levantado entretanto por Enrique IV, no dejó de entablar buenas relaciones con el mundo griego. Sólo el apuro de Alejo I y la superior política de Urbano II llevaron de nuevo a una aproximación entre el pontificado de la reforma y Bizancio.

De carácter muy especial fue la actitud de Gregorio con la *Iglesia inglesa* y su monarca Guillermo el Conquistador. El nuevo rey rechazó desde luego el vasallaje feudal que Gregorio hubo de pedirle por su legado, pero pagó el dinero de san Pedro y, apoyado por Lanfranco, arzobispo de Canterbury, favoreció la reforma de la Iglesia que aun políticamente era indispensable. Numerosos sínodos de reforma cuidaron de mejorar la situación. Lo bien que se supo juntar la seriedad del empeño con la prudente moderación,

41. Reg. I 46 49, II 31 37: ed. CASPAR 69s 75s 166s 172s.

pruébalo el sínodo de Winchester de 1076 que dejó en su oficio a los sacerdotes casados, pero prohibió todo casamiento para lo futuro. Además la Iglesia inglesa se disponía a intervenir en Irlanda. Ya hacia el año 1028 el obispo de Dublín había sido consagrado en Canterbury y se le obligó a obediencia. Lanfranco y su sucesor Anselmo de Canterbury consideraron la Iglesia irlandesa como parte de su jurisdicción. Lanfranco hubo de llamar la atención a Gregorio VII sobre las tareas de reforma que tocaban a Irlanda, y ello le obligó a dirigir una carta pastoral al rey Toirdelbach y a los irlandeses. Era un débil signo, pero que apuntaba hacia el futuro. Bajo Pascual II, legados pontificios asistirían a un primer concilio irlandés de reforma. Como Gregorio había alcanzado lo esencial en Inglaterra, se conformó con la conducta cesaropapista de Guillermo que ahora se hizo patente. El rey nombraba a los obispos, los investía —en todo el siglo XI no hubo en Inglaterra ni Normandía pleito de investiduras—, confirmaba los decretos sinodales y determinaba los límites de la jurisdicción eclesiástica. El ideal reformista de Guillermo y Lanfranco se mantenía evidentemente dentro de las antiguas ideas conservadoras, las mismas que habían animado al emperador Enrique III y a los obispos alemanes. Sólo en un punto protestó el papa: Guillermo no permitía a los obispos ingleses ir a Roma sin su consentimiento ni estar en absoluto en relación con el papa. Sobre esto se hubiera llegado casi a un conflicto serio. Al rey hubo de venirle muy bien que Lanfranco estuviera muy interesado en mantener sus derechos eclesiásticos frente a Roma, y no amaba al incómodo papa [42]. Después de la conquista de Roma por Enrique IV (1084), Lanfranco llegó a ponerse en contacto con los guibertinos. Sin que se diera una verdadera apostasía, a la muerte de Gregorio la Iglesia inglesa adoptó durante años una postura neutral ante el cisma.

España se había abierto ya bajo Alejandro II a la reforma romana. Gregorio continuó enérgicamente los buenos comienzos por medio de legados permanentes. Concilios de reforma como el de Gerona (1078) y el de Burgos (1080) se dirigieron sobre todo contra la simonía y el nicolaísmo. El mayor éxito permanente lo

42. Bibl. sobre Lanfranco, § LIII, n.º 11; sobre la relación de Lanfranco con las falsificaciones que se compusieron para probar la posición primacial de Canterbury sobre York, cf. ahora R.W. SOUTHERN, *The Canterbury Forgeries:* EHR 73 (1958) 193-226.

obtuvo Gregorio al sustituirse ahora, aun fuera de Aragón, el rito mozárabe por el romano. La iniciativa reformadora y litúrgica de Roma hizo temer a los cluniacenses españoles que perderían su influencia. Roberto, abad de Sahagún, su principal monasterio, empezó a intrigar contra los legados y trató de ganarse a Alfonso VI. Gregorio VII bramó de tal manera que amenazó al rey no sólo con la excomunión, sino también con una guerra. El conflicto, que costó el cargo a Roberto, se compuso inmediatamente. El concilio de Burgos (1080) resultó un éxito completo del legado. España se hallaba en pleno período de reconquista. Como ya en tiempo de Alejandro II, seguían acudiendo de Francia caballeros animados de espíritu de cruzada o ávidos de botín. Así los príncipes Hugo I de Borgoña y Guillermo VI de Aquitania, partidarios de la reforma, apoyaron las empresas del rey de Aragón. En luchas de variable fortuna y de frentes variables —los moros podían salir a campaña con cristianos españoles y a la inversa— Alfonso VI conquistó a Toledo el año 1085. Aunque falló, por la intervención de los almorávides, la esperanza de someter ahora toda Andalucía, se había, no obstante, obtenido una victoria decisiva. Gregorio VII se ocupó sobre todo, al principio de su pontificado, de los caballeros franceses. Con ello perseguía, a par, un fin material: como había hecho Ébolo de Roucy, declararían los territorios conquistados propiedad de la Iglesia romana; dado que, según primigenio derecho, el reino de España pertenecía a san Pedro. Unos años más tarde exponía la misma opinión a los reyes y grandes de España en una carta pastoral: *ex antiquis constitutionibus* habría sido entregado el reino en propiedad a la Iglesia romana[43]. La exhortación papal no dio más resultado sino que el conde Bernardo de Besalú se declarara *miles s. Petri* y fijara un censo de vasallaje.

En ningún país se impulsó tan enérgicamente como en *Francia* la reforma y, sin embargo, aun aquí los resultados fueron modestos. Relativamente dispuesto se mostró el sur, donde efectivamente,

---

43. Reg. I 7, IV 28: ed. CASPAR 11s 343-347. Qué entiende Gregorio por *antiquae constitutiones,* permanece oscuro. Para justificar su pretensión, se han aducido acuerdos de Recaredo con Gregorio I, el *Constitutum Constantini,* documentos hoy perdidos no fijables ya cronológicamente, títulos jurídicos sobre la tierra quitada a los moros, una idea hegemónica de Gregorio con miras a la dependencia religiosa; ninguna interpretación convence; la mejor bibl. en LLORCA (bibl. sobre el §).

ya antes, varios príncipes habían jurado especial fidelidad a san Pedro y donde ahora el conde Bertrán de Provenza enfeudó su tierra (1081) y el conde Pedro de Melgueil su condado de Substantion (1085) a la Iglesia romana. No pocos señores feudales y sus parientes eclesiásticos, por la salvación de sus almas o por miedo a la excomunión, renunciaban a los derechos sobre iglesias propias [44]. Más difíciles estaban las cosas en los dominios del rey. Situaciones de desorden, en particular despojo de mercaderes y peregrinos, obligaron a Gregorio VII, en 1074, a amenazar al rey Felipe I no sólo con la excomunión y entredicho, sino también con la sustracción del señorío. A pesar de éstas y otras tensiones no se llegó nunca a la rotura. La energía incansable de los legados permanentes, atenuada a veces por Gregorio VII, y la resistencia, ora más fuerte, ora más débil, pero siempre moderada del rey, de algunos obispos y nobles engendraron una fermentación general, sin que se pudiera aún predecir el desenlace de la batalla por la reforma. Ni siquiera la prohibición de las investiduras, que se urgió en 1077, condujo a una pugna de príncipes [45].

Grandes quebraderos de cabeza le procuraban al papa *Italia*. Cuando en 1073 marchó al sur, pudo tomar posesión de Benevento y renovar con Ricardo de Capua la relación de vasallaje; pero Roberto Guiscardo se mantuvo distante. Él y Ricardo planeaban someter a su señorío los pocos territorios que quedaban. En 1073 Roberto conquistó Amalfi, en 1076 Salerno, en 1077 sitió a Benevento, mientras Ricardo trató en balde de tomar a Nápoles. El ataque a Benevento no fue el único acto que violaba los derechos territoriales de la Iglesia romana. Y era así que ambos príncipes se fueron apoderando durante todo el tiempo de tierras de dentro y fuera del estado de la Iglesia. El papa tenía que contemplarlo im-

44. L. DE LACGER, *Aperçu de la réforme grégorienne dans l'Albigeoise:* StudGreg II (1947) 211-234.

45. Apretado por Enrique IV, mandó Gregorio, sin duda en 1081, recoger por medio de legados expresamente enviados el dinero de san Pedro en Francia, para lo que se apoyó en un documento de Carlomagno, falsificado, pero que él tenía por auténtico; la instrucción a los legados en Reg. VIII 23: ed. CASPAR 565-567. La tradición de un dinero de san Pedro galicano se puede demostrar de mucho antes; cf. C. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 203. Además, Gregorio pretendía derecho sobre la Bretaña; cf. A.A. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ: StudGreg I (1947) 189-196; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 359-361; citada en un privilegio monástico de Gregorio, la pretensión se apoya en manifestaciones bretonas; es inseguro si hay una alusión al *Constitutum Constantini* y dado el caso, a quién haya de atribuirse: a los bretones o a Gregorio.

potente. La excomunión muchas veces lanzada no hacía mella en Roberto; en 1074 se formó una liga entre Gisulfo de Salerno, Beatriz y Matilde de Toscana, más Godofredo de Lorena, para hacer la guerra a Roberto; Gregorio pidió ayuda, sin ser oído, a los fieles de san Pedro del sur de Francia, y la guerra no pasó de unos comienzos lastimosos. Sólo el tratado de Ceprano de 1080 abrió camino a la paz. No sólo tuvo Gregorio que aceptar tácitamente las conquistas; Roberto únicamente ofreció garantías para la *terra s. Petri* en la medida que la Iglesia romana pudiera demostrar su derecho. El pago del censo fue regulado como en 1059 y 1062 [46].

Más allá del continente, la atención de Gregorio se dirigió a Cerdeña y Córcega. Como en virtud del privilegio de Ludovico Pío ambas islas eran tenidas por él como propiedad de la Iglesia romana, trató de hacer valer este título por medio de cautas cartas y por la acción de sus legados [47]. El principal apoyo de Gregorio eran las marquesas de Toscana, Beatriz († 1076) y sobre todo Matilde, esposa de Godofredo de la Baja Lorena, que entre los años de 1077 y 1080 llegó a entregar a la Iglesia romana sus considerables bienes privados, que le fueron devueltos para libre disposición y usufructo vitalicio. Su vida se convirtió en espejo fiel de las luchas de reforma. Proscrita en 1081 por Enrique IV, perdió por más de un decenio una gran parte de su señorío. Las difíciles circunstancias de Italia impidieron a Gregorio VII desplegar una actividad eficaz de reforma. El sur había que descontarlo completamente por razón de las turbulencias políticas; en el centro y norte la resistencia del clero hostil a la reforma se endurecía a proporción que crecían las tensiones con Enrique IV. Cabeza de la oposición era Guiberto, arzobispo de Ravena, excomulgado en 1076 y en balde depuesto en 1078. Por otra parte, el movimiento popular lombardo de la Pataria, campeón de la reforma, fue perdiendo fuerza a ojos vistas, desde que, en 1075, cayera Erlembaldo luchando en las calles de Milán; con la campaña italiana de Enrique IV, en

46. Reg. VIII 1a-c: ed. CASPAR 514-517.

47. Que los pasajes relativos a Cerdeña, Córcega y Sicilia fueran interpolados posteriormente, en tiempo justamente de Gregorio VII, E.E. STENGEL, *Untersuchungen uber die Entwicklung des Kaiserprivilegs,* lo pone en duda: «Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte» (Colonia-Graz 1960) 234s 246, nota t; Stengel tiene los pasajes por probablemente auténticos; cf. también A. DOVE, *Corsica und Sardinien in den Schenkungen an die Papste:* SAM (1894) 223ss; WÜHR, *Studien zu Gregor VII.* 54; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 201.

1081 la Pataria pasó enteramente a segundo término. Lo que decidió a la postre la política italiana de reforma de Gregorio VII, no fue la resistencia de Roberto Guiscardo, sino la de Enrique IV. Ya el primer dramático conflicto de 1076, que enajenó para siempre a papa y emperador, levantó un incendio de cuestiones que atañían a la Iglesia del norte y centro de Italia.

La relación de Gregorio con *Alemania* y su rey estaba objetivamente lastrada por el sistema de iglesia imperial (o real) otónico-sálico. La Iglesia agrupada en torno al soberano que gobernaba teocráticamente había resistido hasta entonces a toda intervención mayor del pontificado reformista. El mismo Alejandro II no había pasado de éxitos aislados y en el conflicto de Milán hubo de sentir lo poco que se podía imponer. El giro a que obligó a Enrique IV la sublevación de los sajones en otoño de 1073, hizo esperar a Gregorio un viraje de principios. De ahí que, en 1074, enviara dos legados para tratar de un concilio de reforma en Alemania. El propósito no fracasó por culpa de Enrique, al que los legados admitieron de nuevo en la comunión de la Iglesia, sino por el criterio jurídico del episcopado alemán. Si Liemaro, arzobispo de Brema, cabeza de la oposición, no hubiera tenido el valor de ir a Roma y calmado al irritado pontífice, se hubiera llegado a un choque. Enrique IV se mantuvo reservado, a pesar de que, en el concilio cuaresmal de 1075, fueron de nuevo excomulgados cinco de sus consejeros y se le comunicó la prohibición de las investiduras; es más, aceptó las negociaciones promovidas por Gregorio sobre la cuestión de las investiduras y en otoño de 1075 hizo caer el obispo simoníaco de Bamberg. En realidad, sin embargo, no pensaba secundar los deseos de reforma del papa. Así lo pondría de manifiesto su política italiana que se inicia después de su victoria sobre los sajones (9 de junio de 1075). Uno de los consejeros excomulgados, el conde Eberardo, pasó los Alpes, procedió en Lombardía contra los *pattari* y negoció con Roberto Guiscardo, aunque sin éxito, sobre una vinculación de vasallaje con el rey alemán. Luego tocó Enrique cuerdas más fuertes. Contra la promesa hecha en 1073, en lugar de Godofredo que fue antes nombrado, pero no llegó a posesionarse de la sede, nombró arzobispo de Milán a otro clérigo milanés por nombre Tedaldo, y destinó para obispos de Fermo y Espoleto, violando los derechos metropolitanos de Roma,

a hombres a quienes no conocía siquiera el papa. No sin razón se sintió Gregorio defraudado y provocado. Así mandó a Enrique un monitorio, en que le llamaba la atención, aparte de la provisión anticanónica de los tres obispos italianos, sobre el ilícito trato con los consejeros excomulgados, y mandó se le amenazara oralmente con la excomunión.

Ni Enrique IV ni el episcopado alemán se mostraron a la altura de la situación, tensa pero no insoluble. Azuzado por las repugnantes calumnias del cardenal apóstata Hugo el Blanco y prisioneros del error de que la posición de Gregorio había sido sacudida no sólo en la cristiandad y en Italia, sino en la misma Roma, donde por navidad del 1075, Cencio de Prefecto había cometido un atentado contra el papa, en la dieta de Worms de 24 de enero de 1076 los obispos alemanes enviaron al papa una negativa formal, mientras Enrique IV, en carta particular, en virtud de su patriciado, desposeía del poder a Gregorio VII y le intimaba a que renunciara a su dignidad. Un manifiesto bien elaborado salió de la cancillería real dirigido al clero alemán. Los obispos lombardos se adhirieron en Piacenza al episcopado alemán. Gregorio contestó al desmesurado ataque pronunciando en el sínodo romano de cuaresma una solemne oración a san Pedro, en que desposeía del gobierno a Enrique, desataba del juramento de fidelidad y lanzaba contra él la excomunión [48]. La maldición del rey, hecho hasta entonces inaudito, no dejaría de tener efecto. De poco valió que Enrique mandara por su parte excomulgar a Gregorio VII, pues sus enemigos políticos, los príncipes de Sajonia y del sur de Alemania se concertaron entonces para una acción común. Reuniéronse en Tribur por el mes de octubre; Enrique acudió con un ejército y acampó en Oppenheim; pero un creciente movimiento de deserción lo puso en tanto mayor aprieto cuanto que un grupo de príncipes extremistas se preparaba para una elección inmediata [49]. Gregorio, que quería forzar a Enrique a la obediencia pero no derribarlo, mandó

---

48. Reg. III *10a*: ed. CASPAR *270*; las cartas relacionadas con el concilio de Worms: MGConst I 106-113, ahora mejor en ERDMANN, *Die Briefe Heinrichs IV.*, núms. 11-12 y Apéndice A. Los problemas críticos en K. JORDAN: Gebhardt-Grundmann I, § 86, n.º 3. Sobre el cardenal apóstata, cf. F. LERNER, *Kardinal Hugo Candidus* (Munich-Berlín 1931).

49. Sobre Tribur y la discusión erudita sobre ella, K. JORDAN: Gebhardt-Grundmann § 87.

dos legados. A su mediación se debió un compromiso: se evitó la nueva elección, y hasta parece que Enrique tuvo la habilidad de ladear la espinosa cuestión de las investiduras; pero tuvo que despedir a los consejeros excomulgados y prometer por escrito al papa obediencia y penitencia. Los príncipes convinieron para su seguridad no reconocer más a Enrique si en el aniversario de la excomunión no era absuelto de ella, e invitaron al papa a la dieta de Augsburgo prevista para febrero, en que arreglaría su querella con el rey. El papa aceptó y se puso en camino. Ahora en marcha audaz sobre los Alpes, se apresura Enrique, que quiere a todo trance evitar la coalición entre los príncipes y el papa, a fin de arrancar astutamente a Gregorio la absolución. Gregorio se había retirado por precaución al castillo de Canosa, y ante él apareció por tres días Enrique en hábito de penitencia, mientras dentro Matilde de Toscana y el abad Hugo de Cluny, padrino de Enrique, pedían clemencia al papa. A pesar de su justificada desconfianza y de la gran oportunidad de un arbitraje, Gregorio se decidió finalmente a ejercer su ministerio sacerdotal. A condición de que Enrique diera satisfacción a los príncipes y que, caso de un viaje del papa a Alemania, le concediera salvoconducto, el rey fue de nuevo admitido a la comunión eclesiástica. Para el papa, cuyo pensamiento no era jurídico sino espiritual, era evidentemente cuestión secundaria si con la absolución se le restituía también la dignidad real y recobraba su vigor el juramento de fidelidad [50]. En todo caso, dio a Enrique en lo sucesivo título de rey. Así pues, Enrique podía estar satisfecho con lo conseguido, pero por este su éxito no puede medirse el acto de sumisión, la inversión cumplida en Canosa de la relación entre *regnum et sacerdotium* que vigiera en la primera edad media. Con el giro de Canosa se anunciaba una nueva época de la historia de occidente, cuya problemática se sostuvo hasta el tiempo de Bonifacio VIII.

Políticamente, Gregorio obró con imprudencia. El adversario —pues tal siguió siendo el rey que luchaba por sus derechos— estaba libre de sus cadenas, y sus rivales, los príncipes, que querían únicamente uncir al papa al carro de sus intereses, siguieron

50. Bibl. y estimación crítica en SCHRAMM: GGA 207 (1953) 93-95; además: G. MICCOLI, *Il valore dell'assoluzione di Canossa* «Annali di Scuola Norm. di Pisa» 27 (1958) 150-157; K.F. MORRISON, *Canossa. A Revision*: Tr 18 (1962) 121-148.

sus propios caminos. Resueltos sin remilgos a una nueva elección, proclamaron rey en Forchheim en marzo de 1077 a Rodolfo, duque de Suabia, que tuvo que renunciar al derecho hereditario y a la designación en la elección de los obispos, pero no, probablemente, a su investidura [51]. Ya en otoño de 1076, cuando se pensó en una nueva elección, había recordado Gregorio a los príncipes el derecho de designación que, en 1056, por inspiración de Víctor II, habían concedido con juramento a la emperatriz Inés para una eventual elección de sucesor de Enrique IV, y que Gregorio, como sucesor de Víctor, quería ejercer juntamente con la emperatriz para el caso de una nueva elección [52]. Como los príncipes hicieron en Forchheim caso omiso tácitamente de semejante derecho y Gregorio no tenía interés en que se erigiera un antirrey, no reconocía la proclamación de Rodolfo, por más que los enviados del papa habían colaborado en ella y el electo ofreció toda clase de seguridades. La neutralidad que ahora mantuvo durante años, unida a la pretensión de un arbitraje, le acarreó entonces y le sigue acarreando ahora mucha censura. Gregorio no se dejó guiar precisamente por intenciones propiamente políticas. A su juicio, tenía que ser rey aquel a cuyo lado estuviera la justicia y, por ende, Dios. Esta actitud de signo religioso espantaba a ambos bandos: los príncipes que perseguían sus fines egoístas temían que Gregorio se decidiera por Enrique y, de haber actuado el papa de árbitro, Enrique hubiera tenido que hacerle concesiones eclesiásticas que tenía por incompatibles con los derechos de la corona. De ahí que no se diera nunca el arbitraje. Enrique más que nadie lo supo evitar una y otra vez. El tiempo así ganado trabajaba por él. En efecto, el antirrey, reducido prácticamente a Sajonia, perdía constantemente terreno. Cuanto más se fortalecía Enrique, tanto más enérgicamente se aferraba a sus derechos eclesiásticos. Gregorio tenía que decidirse, los partidarios de la reforma en Alemania no comprendían ya su vacilación, y ambos reyes le apremiaban a tomar una resolución. Los mensajeros de Enrique, enviados en la primavera de 1080, hubieron de forzar las cosas. Si cabe dar fe al relato de Bonizo, amenazaron con un antipapa si Rodolfo no era

51. Cf. H. HOFFMANN: DA 15 (1959) 398s.

52. W. BERGES, *Gregor VII. und das deutsche Designationsrecht:* StudGreg II (1947) 189-209.

excomulgado. En el sínodo de marzo de 1080 dictó finalmente Gregorio la sentencia. En solemne oración a los príncipes de los apóstoles, fulminó de nuevo contra Enrique IV excomunión y deposición [53]. Firmemente persuadido de haber pronunciado la sentencia de Dios y de los príncipes de los apóstoles, profetizó incluso en pascua la ruina de Enrique que se podía esperar con certeza hasta la fiesta de san Pedro *ad vincula*. ¡Las cosas sucederían de muy otro modo!

Enrique IV, tras el cual se puso la mayoría del episcopado alemán y lombardo, negó al papa la obediencia en los sínodos de Bamberg y Maguncia, y luego en Brescia, en junio de 1080, hizo elegir antipapa a Guiberto de Ravena [54]. Cuando luego en otoño su rival Rodolfo quedó en el campo del honor en un encuentro, pudo prepararse para el paso de armas con Gregorio. El conde Hermann de Salm, rey fantasma que no fue elegido hasta agosto de 1080, no significaba ningún peligro [55]. Ya en la primavera de 1081 marchó Enrique a Italia e inmediatamente se dirigió contra Roma, pues, el pasado otoño, sus amigos lombardos le habían allanado el camino por su victoria junto a Mantua sobre las tropas de la condesa Matilde. Sus intentos, emprendidos siempre por poco tiempo, de tomar a Roma fracasaron este año y el inmediato; pero en 1082 cayó por lo menos en sus manos la ciudad leonina. La situación de Gregorio se hizo cada vez más desesperada. Matilde de Toscana no podía prestar ayuda, y Roberto Guiscardo estaba justamente metido en su campaña de los Balcanes. Jordán de Capua se sometió en 1082 al rey alemán. Enrique IV, repartiendo dinero bizantino entre los romanos, abrió negociaciones. Un sínodo habido en Roma, aprobado por él, no llegó a nada; pues se volvió desconfiado, no asistió a él y hasta lo impidió. En todo caso, estaba dispuesto a abandonar al antipapa si Gregorio lo coronaba emperador. Su moderada oferta sobornó a todos los que pensaban políticamente. Mas para Gregorio no se trataba de cuestión política,

---

53. Reg. VII 14*a*: ed. CASPAR 483-487; relato de Bonifacio, *Liber ad amicum* 1.9: MGLiblit I *612-620*; cf. MEYER VON KNONAU, *JbbDG* III 242s.

54. Sínodo de Brescia: MGConst I 117-120; carta de Enrique IV, en ERDMANN, *Die Briefe Heinrichs IV*, anexo C.

55. Mientras Gregorio no pidió a Rodolfo vínculo alguno de vasallo, fue demasiado lejos respecto de Hermann de Salm; cf. Reg. IX 3: ed. CASPAR 575s; sobre toda la cuestión y la teoría de la interpolación de Fliche, cf. WUHR, *Studien zu Gregor VII*. 62-66.

sino de conciencia. Enrique seguía siendo para él un enemigo del orden divino en tanto no hiciera penitencia y se retractara así de sus acciones. Esta actitud intransigente, que desafiaba el peligro, empujó la primavera de 1084 a trece cardenales, otros prelados y gentes de guerra a pasarse al campo enemigo y obligó a los romanos a abrir a Enrique las puertas de Roma. Mientras Gregorio se refugió en el inexpugnable castillo de Santángelo, clero y pueblo de Roma, a propuesta de Enrique, eligieron papa a Guiberto, que tomó el nombre de Clemente III y, por pascua, impuso a Enrique la corona imperial.

Y, sin embargo, Gregorio no estaba perdido. Roberto Guiscardo avanzaba con un fuerte ejército. Enrique abandonó la ciudad, que Roberto conquistó al primer asalto. Pero ahora vino otra calamidad: Roma ardió en llamas en buena parte entre los combates de saqueo. Gregorio no pudo permanecer. Entre las maldiciones de la población, abandonó con los normandos la ciudad y, acompañado de un puñado de leales, marchó a Salerno, donde murió el 25 de mayo de 1085. Sus últimas palabras bien atestiguadas fueron: «He amado la justicia y aborrecido la iniquidad, por eso muero en el destierro»[56].

Gregorio VII, a quien la Iglesia canonizó en 1606, se yergue para todos los tiempos como signo de veneración y de contradicción. Ni aun la ciencia que se empeña en la mayor objetividad, podrá resolver el pleito. Esta figura secular exige más que inteligencia histórica, por muy importante que sea desprender su verdadero carácter de la corteza temporal del pensamiento medieval tan ajeno al nuestro. Esa figura pide la fe en la posibilidad de que Dios llame en determinados tiempos a hombres que, en su misión de profetas, derriben y construyan, y que para ello fue enviado Gregorio. Pero aun entonces se yergue el interrogante que sobrepasa en gran parte nuestro juicio de hasta qué punto fue Gregorio instrumento puro o humanamente turbio de la voluntad divina. Gregorio mismo hubo de sufrir por esta incertidumbre. Una cosa es, sin embargo, indubitable: el papa se sentía como poseído de Dios y obraba en consecuencia. Si no quiso avenirse cobardemente con Enrique IV aun en los momentos de extrema necesidad, no le mo-

56. Cf. G.B. Borino, *Storicità delle ultime parole di Gregorio VII:* StudGreg V (1956) 403-411.

vía a ello espíritu de tozudez, sino la fe en su misión: fe capaz de trasladar montañas. En hora crítica ayudó a que la reforma se impusiera definitivamente: había que sostener la oposición llevada hasta lo extremo. El ejemplo heroico de Gregorio provocó las fuerzas de resistencia religiosa e infundió entusiasmo por la lucha. El papa vencido vencería en sus sucesores, selló la faz de occidente por más de dos siglos y determinó la figura de la Iglesia hasta nuestros días.

XLV. LUCHA TENAZ Y VICTORIA: LA REFORMA DE VÍCTOR III A CALIXTO II

FUENTES: WATTERICH I 559-II 153; DUCHESNE LP II 292-326 338-348 369-379, III (cf. bibl. gen. I, 5) 143-169. MANSI XX 629-XXI 318; HEFELE-LECLERCQ V, 1 325-644.

BIBLIOGRAFÍA: Consúltese la bibliografía de la p. 545ss. *Clemente III:* O. KÖHNCKE, *Wibert von Ravenna: Papst Clemens III.* (Leipzig 1888); P. KEHR, *Zur Geschichte Wiberts von Ravenna:* SAB (1921) 355-368 973-988; K. JORDAN, *Die Stellung Wiberts von Ravenna in der Publizistik des Investiturstreites:* MIÖG 62 (1954) 155-164.

Victor III: A. FLICHE, *Le pontificat de Victor III:* RHE 20 (1924) 387-412; A. RONY, *L'élection de Victor III. Conflict entre le nouveau pape et Hugues, archevêque de Lyon:* RHEF 14 (1928) 145-160.

Pontificado de Urbano II: Toda la bibl. está reunida en la obra fundamental de A. BECKER, *Papst Urban II. Tl. I: Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit* (Stuttgart 1964); F.J. GOSSMAN, *Pope Urban II and Canon Law* (tesis, Cath. Univ., Washington 1960); R. CROZET, *Le voyage d'Urbain II et ses négotiations avec le clergé de France 1095/96:* RH 179 (1937) 271-310. Sobre el sur de Italia, cf. la bibl. de la p. 545ss. y allí sobre todo KLEWITZ: QFIAB 25 (1934/35) 105-157; además: E. CASPAR, *Roger II. und die Gründung der normannisch-sizilischen Monarchie* (Innsbruck 1904); E. JORDAN, *La politique ecclésiastique de Roger I et les origines de la «légation sicilienne»:* MA 24 (1922) 237-273, 25 (1923) 32-65. Sobre las relaciones con Bizancio y sobre la primera cruzada, cf. la bibl. al § LI.

Sobre Pascual II y sobre el problema de las investiduras: B. MONOD, *Essai sur les rapports de Pascal II et de Philippe Ier* (París 1907); H. HOFFMANN, *Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems:* DA 15

(1959) 393-440; R. SPRANDEL, *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte* (Stuttgart 1962); I. OTT, *Der Regalienbegriff im 12. Jh.:* ZSavRGkan 66 (1948) 234-304; N.F. CANTOR, *Church, Kingship and Lay Investiture in England* 1098-1135 (Princeton, N.J. 1958); K. PIVEC, *Die Bedeutung des ersten Romzugs Heinrichs V.:* MIÖG 52 (1938) 217-225; W. KRATZ, *Der Armutsgedanke im Entäusserungsplan des Papstes Paschalis II.* (tesis, Friburgo de Brisgovia 1933).

Pontificado de Gelasio II y Calixto II: R. KROHN, *Der päpstliche Kanzler Johannes von Gaeta: Gelasius II.* (Berlín 1918); O. ENGELS, *Papst Gelasius II. als Hagiograph:* QFIAB 35 (1955) 1-45; C. ERDMANN, *Mauritius Burdinus (Gregor VIII.):* ibid. 19 (1927) 205-261; P. DAVID, *Études historiques 441-501 (L'énigme de Maurice Bourdin)* A. MAURER, *Papst Calixt II.*, 2 Tl. (Munich 1886/89); U. ROBERT, *Histoire du pape Calixte II* (París 1891); TH SCHIEFFER, *Nochmals die Verhandlungen von Mouzon:* Festschr. E.E. Stengel (Münster-Colonia 1952) 324-341; E. BERNHEIM, *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunde* (Breslau 1906); A. HOFMEISTER, *Das Wormser Konkordat. Zum Streit um seine Bedeutung:* Festschr. Dietr. Schäfer (Jena 1915) 64-148.

La muerte de Gregorio supuso para el partido de la reforma un golpe difícilmente reparable. Sólo un año después, al abandonar Clemente III a Roma, pudo tratar seriamente de la sucesión y elegir el 24 de mayo de 1086 a Desiderio de Monte Cassino. Desiderio, que provenía de la casa de los príncipes lombardos beneventinos, era ciertamente personalidad de cuenta. Monte Cassino le debió una edad de oro que no alcanzó ya nunca más, y él, elevado a cardenal por Esteban IX, había prestado buenos servicios a los papas de la reforma, sobre todo en sus negociaciones con los normandos. Pero que su índole más diplomática que combativa y, por añadidura, enfermiza estuviera a la altura de su nueva tarea, parecíalo poner en duda él mismo. Luchas que amenazaban en la ciudad y sin duda también cierto descontento en su propio campo respecto de la elección, le obligaron a tomar la vuelta de Monte Cassino antes de recibir la consagración. Finalmente, reunido otra vez en Capua con los reformadores, en marzo de 1087, tras movidas escenas provocadas principalmente por Hugo de Lyón, se decidió a aceptar la elección bajo el nombre de Víctor III [57]. La consagración pudo hacerse bajo protección normanda junto al se-

57 Sobre las dificultades en la promoción de Víctor, cf BECKER, *Urban* II, 78 90

pulcro de san Pedro, pero Víctor tuvo que abandonar pronto la Ciudad Eterna. Un nuevo intento de poner pie firme en Roma con ayuda de tropas toscanas fracasó igualmente. Cualesquiera fueran los planes que el nuevo papa tuviera en la cabeza (el nombre de Víctor, que sin duda se enlaza con Víctor II, apunta a un deseo de reconciliación a pesar de la excomunión de Enrique IV tal vez repetida), no tuvo tiempo de llevarlos a cabo. Apenas se había cerrado un sínodo habido en Benevento, que no sólo excomulgó al antipapa, sino también a los gregorianos descontentos Hugo de Lyón y Ricardo de San Víctor de Marsella, y probablemente reiteró la prohibición de la simonía y la investidura, el papa Víctor fue arrebatado por la muerte (16 de septiembre de 1087).

Medio año pasó hasta que los reformadores eligieron papa en Terracina al cardenal obispo Odón de Ostia con el nombre de Urbano II (12 de marzo de 1088) y allí mismo lo consagraron. Hijo de noble familia, Odón nació en Châtillon hacia el 1035, se formó para clérigo en la escuela de San Bruno en Reims, y allí, *por los años 1055/60, fue hecho archidiácono; entre 1067 y 1070* entró en Cluny y subió a prior. El abad Hugo, a quien el 1078 pidió monjes Gregorio VII, hubo de dejar a Odón a Roma por los años de 1079-80 [58]. El papa lo promovió a cardenal obispo de Ostia y, en 1084, lo mandó de legado a Alemania. La elección para papa, recomendada por Gregorio VII y Víctor III, se mostraría afortunada. Aceptando plenamente los principios de Gregorio VII, pero ajustando su ejecución a la eventual situación, Urbano II sacó al pontificado del callejón sin salida y lo empujó hacia la victoria.

Sin duda nada refleja mejor la situación que halló el papa, que la literatura polémica de su tiempo, que se nos ha transmitido relativamente bien. Si por los años de 1074-1075 había agitado los ánimos el precepto del celibato y el «boicot» declarado a los sacerdotes casados [59], desde las decisiones de los años 1076-1080, otros temas se pusieron a debate: la irreprochabilidad de Grego-

58. Las fechas algo divergentes de la anterior investigación en BECKER, *Urban* II. 24-53.

59 Sobre los escritos polémicos, cf las indicaciones bibl. en las fuentes supra, p 543s El celibato fue condenado sobre todo por el Pseudo Udalricus, compuesto sin duda en Alemania y por Sigeberto de Gembloux, y defendido por Bernoldo de San Blas, cf WATTENBACH-HOLTZMANN I 395s.

rio VII, su derecho a excomulgar y deponer a Enrique IV, lo mismo que absolver del juramento de fidelidad, su empleo de las armas, la estricta prohibición de tratar con excomulgados, la inmunidad jurídica del rey ungido, el patriciado de Enrique IV, la promoción del antipapa, etc. De entre los defensores alemanes de la realeza son preferentemente de citar Wenrico de Tréveris, Widón de Osnabrück y un desconocido monje de Hersfeld, autor del tratado *De unitate ecclesiae conservanda,* compuesto seguramente por los años de 1092-93; entre los gregorianos descollaron Gebhardo de Salzburgo, Bernoldo de San Blas y Manegoldo de Lautenbach, famoso, este último, por su teoría de la «soberanía popular», según la cual la realeza es un oficio dado por el pueblo y, por ende, retirable al monarca que infrinja el convenio [60]. Más decisiva, sin embargo, fue la aportación de los autores italianos. En Ravena, ciudad del antipapa, se compuso el escrito del jurista Pedro Crasso, que basaba la indeponibilidad del rey sobre el derecho hereditario romano; aquí otro jurista fabricó falsos privilegios papales, que se suponían destinados a Carlomagno y Otón el Grande, y en ellos hizo confluir la *lex regia* de Ulpiano en favor de Enrique IV en el sentido de una entrega irrevocable del poder del pueblo romano al emperador. Con la muerte de Gregorio VII se reavivó la discusión sobre el cisma, y de ella salió la obra del guibertino Widón de Ferrara, que, por su moderado juicio sobre Gregorio VII y el positivo esfuerzo en la cuestión de las investiduras, se separa enhorabuena de los productos del odio, aproximadamente simultáneos, del cardenal Benón y de Benzo, obispo de Alba. De entre los gregorianos entraron en la liza novísima no menos que Anselmo de Lucca, el cardenal Deusdedit y Bonizo de Sutri; pero su verdadera aportación, que dio la preponderancia espiritual al partido, pertenece al terreno canónico. A la importantísima colección canónica de Anselmo, compuesta ya bajo Gregorio VII, hicieron seguir ahora Deusdedit y Bonizo, a pesar de la situación desoladora, sus también importantes compilaciones [61].

---

60. Fuentes y bibliografía en WATTENBACH-HOLTZMANN I 396-409; H. WEISWEILER, *Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien:* StudGreg V (1956) 129-147.

61. Sobre los autores italianos MANITIUS III (passim); K. JORDAN, *Ravennater Fälschungen aus den Anfangen des Investiturstreites:* AUF 15 (1938) 426-448; K. JORDAN, *Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV* DA 2 (1938) 85-128; G.A. KRAU-

Urbano II no tenía por qué desesperar. Un movimiento espiritual tan profundo como la reforma no podía ser detenido por la fuerza de las armas, y hasta el campo enemigo estaba abierto a su influjo. Después de todo, se trataba de una oposición sólo relativa. Clemente III combatía sinceramente la simonía y el nicolaísmo. Mas, como mantenía el antiguo sistema de la Iglesia imperial (o real), cada vez más anticuado, y estaba manchado por lo anticanónico de su elección, sostenía una posición perdida en el fondo.

Así se explica que muchos guibertinos y no digamos los obispos que fuera del dominio alemán habían sido afectados por censuras eclesiásticas de reforma, fomentaron el deseo secreto de entenderse con el sucesor de Gregorio VII. Urbano lo sabía y buscaba cómo tenderles la mano. Así, aunque en la notificación de su elección, proclamó los fines de Gregorio, y en el sínodo de Melfi de 1089 hizo renovar los anatemas contra la simonía, el matrimonio de los sacerdotes y la investidura de los laicos, sin embargo, ya en marzo de 1089, dio instrucciones al legado de Alemania, Gebhardo, obispo de Constanza, en el sentido de que se mostrara generoso. Fundado en su autoridad de dispensa, llegó él mismo al límite de lo posible. En casos especiales reconoció a obispos investidos por sus reyes, entre ellos a Anselmo, arzobispo de Milán, elegido canónicamente, pero investido por Enrique IV. Los milaneses a quienes habían ordenado al arzobispo Tedaldo, nunca reconocido por Roma, podían conservar sus cargos, a condición de que su ordenación no hubiera sido simoníaca y no conocieran la simonía de Tedaldo; y el sacrificio de la misa de los sacerdotes ordenados en la Iglesia católica, pero que se habían pasado al cisma, no podía ser objeto de ataque alguno. Los antiguos «zelotas», Hugo de Lyón, Amado de Olerón y Ricardo de San Víctor perdieron sus cargos de legados, sin que en su lugar se nombraran otros permanentes. Y el empleo de la fuerza de las armas halló en Urbano poca simpatía. Desde el otoño de 1088 residió en la isla del Tíber en Roma, y, si es cierto que el verano siguiente tomó la ciudad por asalto y después de la misa de la coronación fue llevado solemnemente por las calles, también lo es que los escasos resulta-

---

SE, *Papstwahldekret* 234-254. La literatura polémica de Francia, relativamente tardía y no muy rica, en WATTENBACH-HOLTZMANN I 772-774.

dos que le dio la victoria, le hicieron renunciar a nuevas luchas con los guibertinos romanos. Con dinero se abrió en 1094 las puertas del palacio laterano y por el mismo camino ganó en 1098 el castillo de Santángelo.

Los primeros años de su pontificado estuvieron bajo la presión del poderío imperial. Urbano trató de mitigarlo en 1089 concertando el matrimonio de Matilde de Canosa, su fiel compañera de luchas, de cuarenta y tres años, con Welfo v, de diecisiete años, hijo que era de Welfo iv, duque depuesto de Baviera, con lo que crearía un territorio casi cerrado desde el sur de Alemania hasta la Toscana; pero este éxito sobre todo obligó a Enrique a marchar a Italia y buscar una solución definitiva. Sus campañas afortunadas por los años 1090-92 contra las tropas de Matilde dieron por resultado que Urbano tuviera que refugiarse entre los normandos mientras Clemente iii entraba de nuevo en Roma [62]. Sin embargo, entonces cayó sobre Enrique la catástrofe, que se consumó después de una derrota sufrida en 1092 junto a Canosa y la formación de una liga hostil de ciudades: Milán, Cremona, Lodi y Piacenza. Su propio hijo Conrado se le rebeló en 1093 y se hizo coronar en Milán rey de Italia. Traicionado por casi todos, hasta por su esposa Práxedes, y cortada su retirada a Alemania, permaneció Enrique encerrado en los territorios de Padua y Verona, hasta que en 1096 se reconcilió con Welfo iv (el plan del innatural matrimonio entre Welfo v y Matilde se deshizo) y en 1097 pudo marchar a Alemania.

Urbano ii volvió, en 1093, definitivamente a Roma y en 1094 nombró legado permanente de Francia al inexorable Hugo de Lyón. El papa empuñaba ahora, a ciencia y conciencia, las riendas del gobierno. Ya en 1094 emprendió un viaje de dos años a Francia, a través de la Toscana y la Lombardía. De hecho la reforma necesitaba de profunda deliberación. La suavidad de Urbano hizo revivir otra vez la dolorosa cuestión sobre la validez de las ordenaciones simoníacas y cismáticas. Bonizo de Sutri, Deusdedit, Bruno de Segni, Bernoldo de San Blas, todos la abordaron durante aquel decenio, pero sólo Bernoldo logró resolver hasta cierto pun-

62. Según Klewitz: QFIAB 25 (1934/35) 120s, estuvo Urbano en Roma desde finales de octubre de 1088 hasta julio de 1089, de finales de 1089 a fines de julio de 1090, el resto del tiempo en el sur de Italia.

to el difícil problema teológico. Tanto más urgente era sentar por lo menos para la práctica normas obligatorias. Así lo hizo el concilio celebrado en Piacenza en marzo de 1095, con fuerte concurrencia. Respecto de los cismáticos dispuso: 1) la invalidez de todas las ordenaciones hechas por Guiberto de Ravena después de su condenación; 2) la invalidez igualmente de las órdenes conferidas por sus secuaces nominalmente excomulgados y de todos los obispos que hubieran quitado el obispado a un obispo católico, a no ser que el clérigo ordenado no hubiera sabido nada de la condenación de su ordenante; 3) en cambio, permanecían en vigor las órdenes conferidas por obispos católicos que luego se hubieran pasado al cisma. Más rigurosamente procedió el concilio contra las ordenaciones simoníacas, pues las declaró todas inválidas, a excepción de las de aquellos clérigos que ignoraran la simonía del obispo ordenante [63]. Es evidente que los decretos, que podían interpretarse teológicamente de modo vario y carecían de una línea consecuente, dejaban abierto el problema dogmático.

La prohibición de las investiduras la había ya renovado Urbano en Melfi el año 1089. Sobre ella volvió en Clermont, donde, el 28 de noviembre de 1095, se abría un brillante concilio. No sólo se repitieron los correspondientes decretos de Gregorio VII, sino que el sínodo prohibió ahora a obispos y clérigos el vínculo de vasallaje con reyes u otros laicos; así se llevaba la pretensión de libertad del sacerdocio a un punto al que ni la legislación de Gregorio VII se había atrevido a tocar [64]. La nueva prohibición, reiterada por varios sínodos franceses (Ruán 1096, Poitiers 1100, Troyes 1107, etc.) fue recordada por Urbano en forma un tanto modificada en su último sínodo de Roma de 1099. El mismo sínodo encareció también la prohibición de las investiduras, pues amenazó con la excomunión, que hasta entonces sólo valía para los investientes o investidos, al mismo obispo ordenante del investido. De este modo la lucha por la reforma se concentraba más y más en el problema de la investidura.

El amor y gratitud particular del papa cluniacense era para el

63. Can. 8-10, 3-4: MGConst I 561s; sobre el problema teológico, § LIII.

64. Can. 17: MANSI XX 817; cf., en cambio, Gregorio VII, Reg. V, 5: ed. CASPAR 353: *quod ad servitium et debitam fidelitatem regis attinet, nequaquam contradicere aut impedire volumus*. Importantes son también los can. 29-30: MANSI, ibid. 818, que prohíben a los laicos recibir diezmos, altares e iglesias.

monacato. Numerosos privilegios lo atestiguan. Aunque sólo raras veces concedía Urbano la exención total, gustaba, sin embargo, de mitigar la autoridad del ordinario del lugar, y ponía además a muchos monasterios bajo la protección papal. Con certero atisbo de las fuerzas espirituales de su tiempo, Urbano aseguró además a los canónigos regulares el puesto que les correspondía en la Iglesia: su ideal de *vita apostolica* era equiparado al ideal monástico de perfección, y se prohibía al canónigo regular pasar a un monasterio sin permiso de la comunidad y del preboste [65].

Urbano quiso ser más que un mero reformador interno de la Iglesia. Así, en los sínodos de Melfi en 1085 y de Troia de 1093, no se arredró de proclamar para el sur de Italia la paz de Dios formulada en Francia y promovida por los cluniacenses, y de modo universal en Clermont el año 1095, y someter allí a clérigos, monjes, mujeres, personas y bienes de los cruzados, aun los días lícitos de armas, a la paz de Dios. El concilio de Clermont se hizo sobre todo famoso por una iniciativa del papa de incalculables consecuencias para el futuro próximo y remoto: la proclamación de la primera cruzada [66]. Mientras el emperador estaba encerrado en un rincón de Italia, el papa, como verdadero guía o cabeza de la cristiandad de occidente, espontáneamente reconocido por los fieles, ponía en movimiento, sin participación de los reyes, un ejército internacional para defensa de la cristiandad oriental y conquista de Tierra Santa. Desde este momento, la victoria final del pontificado reformador era sólo cuestión de tiempo. Por dos siglos, dejando en la sombra el poder del emperador y de los reyes, el vicario de Cristo estaría por su autoridad espiritual al frente de la cristiandad occidental.

Sobre las causas y curso de la cruzada, se tratará más adelante, lo mismo que de las relaciones entabladas, apenas subido a la sede de Pedro, con Alejo I y la Iglesia griega para el arreglo del cisma.

---

65. CH. DEREINE, *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers, spécialment sous Urbain II:* RHE 46 (1951) 534-565; sobre los canónigos regulares, cf. § LII. La opinión de FLICHE-MARTIN VIII 292, de que Urbano permitió la cura de almas a los monjes depende de la cuestión de si los can. 2-3 del concilio de Nîmes: MANSI XX 932, son auténticos, cosa que discute CH. DEREINE: «Studia Gratiana» II (Bolonia 1954) 317s; sobre todo la cuestión de la relación entre monacato y episcopado en tiempo de Urbano, cf. C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense* 206-218.

66. No hay una versión oficial de la proclamación; las fuentes están reunidas en A. WAAS, *Kreuzzüge* I 71, n.° 241.

Sí es, en cambio, el momento de que aclaremos su relación con los soberanos occidentales. Pocas dificultades ofrecía la política de reforma en España, más que más que el papa no impedía a los cluniacenses españoles recuperar su antigua influencia y, en lugar del antiguo legado permanente, Ricardo de San Víctor, enviaba cardenales romanos. El nuevo arzobispo de Toledo, que procedía del monasterio cluniacense de Sahagún, fue elevado a primado, pero procuraba también con el conde de Barcelona la organización de la ciudad y metrópoli de Tarragona. Comenzaba así la nueva división eclesiástica de España[*].

Con no escasas dificultades hubo de luchar el papa en Inglaterra. A la muerte del rey Guillermo I, en 1087, el territorio fue repartido entre dos hijos: Roberto obtuvo la Normandía, Guillermo II el reino inglés. La Normandía reconoció a Urbano II; en cambio, Guillermo II mantuvo aún la neutralidad, y dio entretanto rienda suelta a su avaricia y ambición a costa de la Iglesia de Inglaterra, hasta el punto de poner en peligro los frutos de reforma logrados bajo su padre. Por eso le vino muy bien la muerte de Lanfranco en 1089. Sólo una grave enfermedad movió al rey, en 1093, a cubrir el arzobispado de Canterbury en la persona de Anselmo, abad de Bec. Este gran teólogo, educado en la escuela de Lanfranco, no pensaba aceptar simplemente los actos caprichosos de Guillermo. Después de fricciones menores, puso al rey ante la decisión en la cuestión del cisma, al exigir recibir el palio de Urbano II.

Fracasado un intento de deposición, Guillermo negoció directamente con el papa, el cual envió a Inglaterra al cardenal legado Gualterio de Albano. Gualterio logró desde luego el reconocimiento definitivo de Urbano; pero hubo de hacer a cambio toda clase de concesiones; así, sobre todo, el privilegio de que, sólo por deseo de Guillermo, pudieran venir legados pontificios a Inglaterra. Anselmo no tomó en absoluto parte en las negociaciones, y sólo acabadas éstas fue llamado a la corte, a fin de recibir el palio, traído por el legado, y recibirlo —así se lo sugirieron gentes del rey— de manos de Guillermo. Anselmo rechazó enérgicamente pareja transmisión, que hubiera hecho parecer al rey como vicario del papa, e impuso que tomaría el palio del altar y así se lo vestiría. Urbano no parece haber aprobado del todo la conducta

harto elástica de Gualterio de Albano. En balde intentó un nuevo legado, en 1096, lograr mejores condiciones para la Iglesia [67]. Guillermo hubo de lograr, pagando parcialmente el dinero de San Pedro en Roma, que se aplazara la discusión de las cuestiones pendientes. Pronto cayó Anselmo en otro conflicto mayor. Acusado por el rey de haber enviado tropas inútiles, le echó él en cara haberse apoderado de los bienes de la Iglesia, así como sus pocas ganas de reforma, y quiso ir a quejarse al papa. Al negarse a prestar el juramento de no querer jamás apelar al papa, Anselmo hubo de abandonar Inglaterra, mientras Guillermo se incautaba de los bienes de su Iglesia. Anselmo marchó primero a Lyón y luego a Roma. Urbano no le permitió abdicar, y hasta hizo que el litigio fuera tratado en los sínodos de Bari, en 1098, y en Roma, en 1099; sin embargo, no pudo decidirse a intervenir seriamente, hasta que la muerte le quitó de la mano la decisión finalmente prometida.

Máxima cautela observó también Urbano frente a Felipe I de Francia, cuando éste, en 1092, repudió a su esposa y se atrevió a casarse con Bertrada de Montfort, mujer del conde de Anjou. Hugo de Lyón, en el sínodo de Autun, año de 1094, castigó el doble adulterio con la excomunión, a la que, en 1097, añadió el entredicho personal. Urbano no confirmó la excomunión hasta el año 1095 en el sínodo de Clermont, y en lo sucesivo tendió una y otra vez a la clemencia movido por la vaga promesa de Felipe, siquiera no cediera en el fondo de la cosa. Al morir el papa, el rey había caído de nuevo en excomunión. El pleito matrimonial no le permitió a Felipe una lucha intensa contra las exigencias de reforma. En este aspecto, el papa podía estar en general contento de Francia; a pesar de ingerencias bastante frecuentes, en ningún país encontró tanta obediencia.

En Italia del sur, que hasta 1093 fue lugar de refugio constantemente buscado, Urbano se interesó por la organización eclesiástica, en cuanto lo permitían las circunstancias políticas, muy movidas a la muerte de Roberto Guiscardo (1085). El hijo de Roberto, el duque Rogerio de Apulia, que en 1089 entró en relación feudal

---

67 Además de BECKER, *Urbano II* 210-212, cf también J DEÉR, *Der Anspruch der Herrscher des 12 Jahrhunderts auf die apostolische Legation* ArchHP 2 (1964) 171 176

con Urbano, era demasiado joven e insignificante para tener a raya a los levantiscos barones. Y el señorío de Ricardo II de Capua (Jordán de Capua había muerto el 1090) se asentaba sobre pies tan débiles que, en 1098, el príncipe hubo de solicitar la ayuda de Rogerio y poner su tierra bajo la soberanía feudal de Apulia. Así se trasladó el centro de gravedad político a Sicilia, donde Rogerio I, hermano de Roberto Guiscardo, desalojó, en 1091, el último reducto de resistencia de los árabes y se disponía a organizar un reino firme. De ahí que Urbano entablara relaciones particularmente estrechas con Rogerio I, que llevaron a una fecunda colaboración en la organización de la Iglesia de Sicilia. A decir verdad, Rogerio no soportó que Roma actuara autónomamente. El nombramiento del obispo de Troina, Rogerio, hecho sin su intervención, originó incluso un conflicto. Éste se arregló por el privilegio, de graves consecuencias, de 5 de julio de 1098, en que Urbano renunciaba, durante el tiempo que gobernara Rogerio y su sucesor, a nombrar delegados sin asentimiento de los soberanos, concedía a éstos una actividad vicaria de legados y dejaba al buen parecer de Rogerio la asistencia a los sínodos romanos[68].

La situación con Enrique IV continuó sin arreglar. Urbano no podía pensar en una paz, tanto menos cuanto que, en un encuentro en Cremona, el año 1095, con Conrado, hijo rebelde de Enrique, le tomó juramento de seguridad, le mostró en lontananza la corona imperial y agenció el matrimonio del joven rey con una hija de Rogerio de Sicilia. La vuelta de Enrique a Alemania (1097) alteró poco las circunstancias eclesiásticas. Cierto que logró el emperador restablecer su dominio político; pero no pudo impedir que en el episcopado se deshiciera el frente de unidad de los guibertinos y que obispos aislados se pasaran a los gregorianos. La política de la puerta abierta practicada por Urbano daba sus frutos. A ello se añadía la propaganda de los gregorianos alemanes que alcanzaba amplias masas populares y era llevada sobre todo por los predicadores que, desde 1080 aproximadamente, enviaba Hirsau y los monasterios de su mismo espíritu. Así pues, también en

68 JAFFÉ 5706, Ital Pont VIII. Regnum Norman, n° 81, a la bibl. citada en el §, añádase: J DEÉR (cf. n° 11) 125 133 El privilegio de Urbano conduce al famoso pleito, que llega desde el siglo XVI hasta el tiempo de Pío IX, sobre la *Monarchia Sicula* (pretensión de derechos de legado y régimen absoluto de la Iglesia)

Alemania progresaba lentamente el partido reformista, cuando Urbano II, el 29 de julio de 1099, dos semanas después de la toma de Jerusalén por los cruzados, entregó su alma a Dios.

Pascual II

Sólo 16 días después se elevó a papa con el nombre de Pascual II a Reinaldo, oriundo de Bieda, en la Romagna, que había pertenecido a un monasterio italiano, ya no determinable, seguramente no cisterciense[69], antes de ser nombrado por Gregorio VII cardenal presbítero de San Clemente. El nuevo papa se distinguía esencialmente de sus antecesores, hombres de experiencia del mundo, por su carácter más sencillo, en parte rígido, en parte tímido. Inclinado a la intransigencia, destacaba, más que conciliarlas, las antítesis de los problemas de su tiempo, y así justamente preparaba la solución futura. El problema capital era la cuestión de las investiduras. Que había que combatir la simonía y el nicolaísmo, era un principio que se había impuesto ya de modo bastante general. Y las dificultades que entrañaba el cisma quedaron resueltas por la muerte del provecto Guiberto de Ravena (8 de septiembre de 1100), pues los dos antipapas alzados aún en 1100 por los guibertinos romanos: los obispos cismáticos Dietrich de Santa Rufina y Alberto de Sabina, fueron uno tras otro prendidos y encerrados en sendos monasterios de Sicilia; el arcipreste Maginulfo, elevado en 1105 con el nombre de Silvestre IV, hubo de huir de Roma a los pocos días, a pesar de la ayuda armada del margrave de Ancona, Werner (el antipapa, sin embargo, no renunció hasta el año 1111). Así, el año 1106, en el sínodo de Guastalla, pudo Pascual zanjar el conflicto y dejar en su cargo a todos los clérigos cismáticos, a condición de que no hubiere faltas de carácter simoníaco o de otra especie. Sólo quedaba sin aclarar el problema de la prohibición de las investiduras; es más, a causa de nuevas y más duras disposiciones de Urbano II, había logrado una actuali-

69. Sobre la patria y familia del papa: MARCH, *Liber Pontificalis Dertusensis* (bibl. gen. I, 5 Lib. Pont.) 91 95, sobre el monasterio: ib. 154, n.º 3, la opinión allí defendida de que se trata de un monasterio de los Abruzos, no convence porque la autoridad Ordericus Vitalis entiende ordinariamente a Valleumbrosa por *Monasterium Vallis Brutiorum*.

dad que no conoció ni bajo Gregorio VII ni en los años del mismo Urbano. La polémica era inevitable, y ahora comenzó el verdadero pleito de las investiduras.

Es significativo de la nueva situación de los tiempos que incluso en Inglaterra estallara una querella en regla sobre las investiduras. La ocasión la dio el cambio dinástico sobrevenido a la muerte de Guillermo II (agosto de 1100). A fin de asegurar su sucesión, jurídicamente no del todo irreprochable, el nuevo rey Enrique, hijo también de Guillermo I, llamó del destierro a Anselmo, pero se encontró con la sorpresa de que Anselmo se negaba a prestar el homenaje feudal corriente, apelando al sínodo romano de 1099, al que él mismo asistiera. A decir verdad, a Anselmo le importaba menos la cuestión de las investiduras que la obediencia a las leyes de la Iglesia romana. De ahí que apoyara la aspiración del rey a lograr para Inglaterra una dispensa papal de la prohibición de las investiduras, y marchó con este propósito a Roma. Pascual, que precisamente había renovado la prohibición en 1102, rechazó la petición. Enrique I no dejó entrar en Inglaterra a Anselmo a su vuelta de Roma (1104), hasta que en 1105 el anuncio de la excomunión dictada por el papa contra los clérigos investidos y los consejeros reales lo movió a entenderse con Anselmo. El acuerdo aprobado por Pascual de las dos partes, que mutuamente se estimaban, halló su conclusión jurídica en la dieta de Londres de agosto de 1107: Enrique renunciaba a la investidura con anillo y báculo, pero conservaba el derecho de recibir de los obispos la mesnada antes de la consagración. Además, al asistir personalmente a ellas, mantenía su influencia sobre las elecciones episcopales.

También en Francia se había abierto entretanto camino una solución práctica, sin que se llegara como en Inglaterra a querella abierta o a un concordato oficioso. Pero aquí se abandonó en adelante no sólo la investidura con anillo y báculo, sino también — en contraste con Inglaterra — el homenaje de vasallaje; el rey francés se contentó con un juramento de fidelidad. Sin embargo, no renunció ni a la facultad de disponer de lo temporal de los obispos con todas las consecuencias jurídicas (derecho de usufructo durante la vacancia de la sede, eventual sustracción de la facultad de administración, etc.), ni a los servicios tradicionales, y transmi-

tía, por tanto, al obispo elegido con su permiso lo temporal por medio de un acto sin forma, llamado *concessio*[70].

Así se realizó en Francia una primera distinción entre el oficio eclesiástico y la posesión de lo temporal. La idea no era en sí misma nueva[71], pero sólo al gran canonista Ivo de Chartres le cabe la gloria de haber pensado más a fondo la cuestión de las investiduras y haberla llevado hacia su solución. La colación del oficio episcopal, según Ivo, debe prohibirse a los laicos, pues significa una acción sacramental; en cambio, no hay dificultad en reconocer al rey la *concessio* de lo temporal, pues se trata de un acto puramente profano, ejecutable en cualquier forma, sobre el que puede el rey presentar algún título en cuanto, según Agustín, la propiedad se funda en el derecho civil, y, por ende, también las iglesias deben sus bienes a la concesión del rey. Las ideas de Ivo, que ya en 1097 fueron expuestas en una carta a Hugo de Lyón, influyeron en Francia sobre la nueva regulación que se iniciaba, pero lograron también importancia en el pleito de las investiduras inglesas, pues las recogió por entonces Hugo de Fleury en su importante *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* dedicado al rey inglés[72].

Pascual fue lo suficientemente prudente para tolerar los dos compromisos logrados sin su intervención. A decir verdad, no significaban una auténtica solución jurídica: en Inglaterra se había eludido el verdadero problema de la investidura de lo temporal, y por la *concessio* del rey de Francia se podían entender mil cosas. Pero se había conseguido lo esencial, que era la renuncia a la investidura del oficio, y los derechos reconocidos a los reyes sobre

---

70. La nueva práctica difícilmente puede suponerse ya en 1098 (opinión de Haller, Schwarz); hubo de abrirse paso en el primer decenio después de 1100; así BECKER, *Studien zum Investiturproblem* [supra p. 546] 104-122 (con bibl.).

71. Sobre la evolución del concepto hasta Ivo de Chartres cf. HOFFMANN: DA 15 (1959) 394-405.

72. Carta de Ivón: MGLiblit II 642-647; HUGO DE FLEURY, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate:* ibid. 472-494; sobre las ideas: BECKER, *Studien zum Investiturproblem* (supra p. 546) 143-153; HOFFMANN (nota anterior) 405-418, con valiosa bibl. especial; con razón niega Hoffmann la existencia de una *théorie chartraine*, bien estructurada ni siquiera acabada; pero acaso desestima en tanto la doctrina de Ivo y hasta a veces equivoca su sentido; así, difícilmente puede achacarse a Ivo una verdadera contradicción, cuando cita de una parte a Agustín (HOFFMANN 107s), y de otra un pasaje de las Instituciones de Justiniano (HOFFMANN 108s); pues éste se refiere a una cuestión especial, no considerada por Agustín, es decir, la inajenabilidad de los bienes de la Iglesia.

los servicios tradicionales de los obispos podían de todo punto componerse con la unidad interna entre oficio eclesiástico y posesión exigida por los reformadores. Para Alemania no bastaban realmente los compromisos hasta entonces excogitados, tolerados más bien que aceptados por los reformadores. Dada la gran pérdida que el poder real había sufrido desde la muerte de Enrique III frente a los príncipes seculares, no sólo no podía renunciar a los derechos de soberanía que desde los Otones las iglesias principales habían recibido en la más amplia medida, sino que debía insistir también frente a la reforma sobre una clara regulación de su relación con las iglesias. Pues el principio reformista de la unidad inseparable entre oficio y bienes de la Iglesia no podía aplicarse aquí sin una cauta distinción. Si sólo se hubiera tratado de bienes donados por personas privadas y de tributos puramente eclesiásticos, como oblaciones, derechos de estola y diezmos, el principio hubiera sin duda podido aplicarse; pero ¿qué tenían que ver con las iglesias condados, marquesados y hasta ducados, y los importantes derechos de usufructo de índole estatal? Ningún rey consciente de su responsabilidad podía consentir que se tuvieran simplemente por bienes intangibles de la Iglesia en el sentido de donaciones irrevocables.

Estas difíciles cuestiones tuvo que abordar Pascual, tan pronto como no tuvo ya enfrente a Enrique IV —que había sido de nuevo excomulgado en el sínodo romano de 1102—, sino a su hijo Enrique V (el levantisco rey Conrado había muerto en 1101). La rebelión en 1104 de Enrique V, la prisión a traición y forzada abdicación del padre a fines de 1105, la dieta de Maguncia con la proclamación de Enrique V a comienzos de 1106, la encendida lucha que acabó en el verano de 1106 con la muerte del padre, toda esta tragedia de la casa sálica nos interesa aquí en cuanto que Pascual tomó el partido del joven monarca, que se proclamaba campeón de la reforma, dispensándole del juramento de no tomar las riendas del gobierno sin la voluntad de su padre y enviando legados a la dieta de Maguncia. Él mismo, la primavera de 1106, tomó el camino del norte, a fin de establecer finalmente la paz entre el pontificado y el imperio. Pero hubo de sufrir un desengaño. El mensajero de Enrique V, que lo fue a buscar durante el sínodo de Guastalla en 1106, insistió sobre el derecho del imperio. Segui-

damente, el papa prosiguió su viaje, pero no, como se esperaba, a Alemania, sino a Francia, donde efectivamente sólo podía esperar la mejor acogida. Felipe I había cedido finalmente, en 1104, en la cuestión del matrimonio, y había correspondido bastante a sus deseos de reforma por la renuncia práctica a la investidura con anillo y báculo. Él y su hijo Luis VI concluyeron ahora con el papa, en St.-Denis, una alianza (1107). Así se unieron Francia y el pontificado en una amistad que perduraría siglos. Tanto más duramente chocó luego Pascual con la embajada de Enrique V en la conversación habida en Châlons-sur-Marne. A la pretensión alemana del derecho de investidura real contestó el papa con un «no» liso, que hizo confirmar en el siguiente sínodo de Troyes, como un año antes en el de Guastalla, por la reiteración de la prohibición de las investiduras.

Sin embargo, la sima abierta no era absolutamente inzanjable. Así, el año 1109, un memorial compuesto en el imperio, sin duda bajo el influjo directo de las ideas de Ivón, que acaso tuviera carácter oficioso, distinguía entre oficio espiritual y posesión temporal, y, aun manteniendo el derecho a la investidura, declaraba inesencial la forma de ésta [73]. Esta actitud ya más matizada influiría en las negociaciones, que aceptó Enrique V cuando el verano de 1110 emprendió su marcha a Roma. Cierto que Pascual rechazó de nuevo el derecho a la investidura, pero reconoció un título regio a las regalías, es decir, a los bienes y derechos del reino traspasados a los obispos, y propuso consiguientemente la solución radical de dejar solamente a las iglesias los tributos puramente eclesiásticos, como el censo, etc., así como los bienes que se remontan a donaciones privadas; tendrían, empero, que devolver, por mandato del papa, todas las regalías. Enrique, por su parte, renunciaría a la investidura. El plan era tan bien intencionado como utópico. ¡Como si de un simple mandato del papa contra la voluntad de los obispos interesados en las regalías y de los príncipes seculares que temían el acrecentamiento del poder real que suponía la restitución, hubiera podido abolir un orden jurídico tan profundamente arraigado! Enrique V hubo de verlo claro; pero, como deseaba la corona imperial, se dio por conforme y el 9 de febrero

73. *Tractatus de investitura episcoporum*: MGLiblit II 501-504; WATTENBACH-HOLTZMANN I 411s.

de 1111 hizo ejecutar en Sutri el acuerdo secreto, cuyo contenido se daría a conocer antes de la coronación imperial. Pero cuando el 12 de febrero inició Pascual en la iglesia de San Pedro las ceremonias de la coronación y mandó leer los documentos de ambas partes, estalló un verdadero tumulto. Obispos y príncipes rechazaron a una, indignados, el mandato papal. Seguidamente, Enrique V exigió la coronación y el derecho a la investidura. Como Pascual rechazó una y otra exigencia, el rey denunció el tratado, detuvo al papa y cardenales y los sacó prisioneros de la Roma enfurecida y resonante de armas. A los dos meses, en el tratado de Mammolo, logró arrancar al papa la investidura con anillo y báculo después de la elección canónica y antes de la consagración. Pascual hubo de prometer adicionalmente no excomulgar jamás a Enrique; tuvo además que confirmar por privilegio escrito la concesión de la investidura y coronar emperador a Enrique el 13 de abril[74]. A su vuelta a Alemania, se llevó el emperador otra ganancia. En un encuentro con Matilde de Toscana, se hizo instituir heredero del patrimonio de ésta enfeudado a la Iglesia romana; pero difícilmente podría evitar el reconocimiento del derecho de propiedad papal.

Con la victoria sobre Pascual, brutalmente lograda, no ganó nada Enrique. Por muy débil que fuera el papa, la Iglesia de la reforma, que se había convertido en una potencia supranacional, no consentía una excepción para el imperio. El emperador cometió además el grave error psicológico de aferrarse al anillo y báculo como símbolos de investidura, a pesar de que limitó ésta a las regalías[75]. Precisamente este punto desencadenó la mayor irritación entre los sectores reformistas de Italia y Francia. Hasta en el colegio cardenalicio se pronunciaron duras palabras sobre Pascual. Se deseaba de él que revocara el *privilegium* y excomulgara al emperador «hereje». El papa, recordando su juramento, no podía avenirse a la excomunión; un sínodo celebrado bajo Guidón, arzobispo de Vienne, en 1112, y en 1115 dos cardenales legados en Alemania lanzaron excomunión contra el emperador; pero el papa

74. Las actas para 1111: MGConst I 134-152; el privilegio de Pascual II regía sólo para Enrique V, no para sus sucesores.

75. Cf. el relato papal: MGConst I 149: *...quamvis ille* (Enrique) *per investituras illas non ecclesias, non officia quelibet, sed sola regalia se dare assereret;* SCHIEFFER, *Mouzon* (bibl. sobre el §) 336.

no quiso ni ratificarla ni revocarla. Avínose, en cambio, a que el sínodo romano de 1112 casara el privilegio. Fortalecido con el correr de los años, condenó él mismo el privilegio en el sínodo romano de 1116 y renovó la prohibición de la investidura con la amenaza de excomunión contenida en ella.

Y, sin embargo, en 1111 se había tomado una decisión importante. La Iglesia romana no podía revocar el reconocimiento, expresado en Sutri, del derecho real de regalía, cuyo concepto se definió entonces por vez primera exactamente. Así, en los escritos polémicos de espíritu gregoriano que pronto aparecerían, se manifiesta cierta disposición a la inteligencia. Hasta el intransigente Plácido de Nonántula, que, como hiciera en 1112 Guidón de Vienne, condenaba la investidura real de lo temporal y mantenía estrictamente el libre derecho de propiedad de las iglesias, estaba dispuesto a conceder al emperador no sólo los deberes de servicio por parte de los obispos, sino también la investidura de derechos civiles especiales (siquiera empleando otros símbolos que el anillo y báculo) y hasta la posibilidad de confirmar documentalmente la posesión a un obispo consagrado. Con más claridad aún trazó la línea divisoria entre lo temporal y lo espiritual la *Disputatio vel defensio Paschalis papae* compuesta en la curia, en que se proponía para la investidura de lo temporal el símbolo del cetro, que efectivamente se usó posteriormente. Y si Godofredo de Vendôme tronó, inconmovible, contra la herética y simoníaca investidura de los laicos, también en él fue madurando por lo menos la idea de que podía admitirse una investidura de lo temporal habida después de la consagración [76].

La solución teóricamente vislumbrada no se pudo realmente llevar aún a la práctica bajo Pascual. El papa insistía cada vez más firmemente en la revocación del privilegio. Ni la amenazadora proximidad del emperador —Enrique había venido a Italia para hacerse cargo de la herencia de la margravesa muerta en 1115—

---

76. Plácido de Nonántula, *Liber de honore ecclesiae*, part. § xxxvii, 93 82 118: MGLiblit ii 575-639, part. 585 615 605 625. *Disputatio vel defensio Paschalis papae*. ibid. 659-666, part. 666; Godofredo de Vendôme: ibid. 680-700, part. 691s. Actitud de todo punto intransigente tomó Rangerius de Lucca en su poema polémico: *De anulo et baculo*, part. los versos 879s 891ss 901ss: MGLiblit ii 508-533. El punto de vista imperial fue enérgicamente defendido por la farfense *Orthodoxa defensio imperialis*: MGLiblit ii 535-542. Cf. Schieffer, *Mouzon* (bibl. sobre el §) 336-338.

ni los intentos de negociación por parte de Enrique pudieron apartarlo de su idea. Cuando luego estalló en Roma una sublevación en protesta del creciente poder de los Pierleoni, que apoyaban al papa, Pascual tuvo por prudente, la primavera de 1117, abandonar a Roma, y llamado por el bando contrario, entró en ella el emperador por unos pocos meses. Sólo a comienzos del año 1118 pudo Pascual atreverse a entrar en la ciudad protegido por las armas. Apenas llegado, se acostó, para morir, en la segura fortaleza de los Pierleoni (21 de enero de 1118).

Gelasio II y Calixto II

La elección del sucesor recayó, el 24 de enero, sobre el canciller Juan, oriundo de distinguida familia de Gaeta[77], antiguo monje de Monte Cassino. Desde Urbano II, Juan había dirigido la cancillería y estuvo cerca de Pascual. El nuevo papa, que tomó el nombre de Gelasio II, hubo de hacer la dolorosa experiencia de cuán impotente era en Roma. Inmediatamente después de su elevación, por motivos personales que ignoramos, fue maltratado y hecho prisionero por Cencio Frangipane. Liberado poco después por los romanos, tuvo que huir, el 1.º de marzo, a Gaeta ante el emperador que había sitiado la ciudad leonina y lo buscaba. En su ausencia, el bando adverso, en connivencia con el emperador, nombró a un antipapa. Mauricio, arzobispo de Braga, se prestó a ello con el nombre de Gregorio VIII, una figura poco seria, a la que los romanos pusieron el remoquete de Burdinus = asnillo. Después de la marcha de Enrique, Gelasio pudo volver de nuevo al Laterano, pero su situación siguió siendo por extremo insegura, sobre todo porque ahora se puso contra él toda la familia de los Frangipani. La tentativa de apoderarse del papa les falló, pero obligó a éste a abandonar la urbe. Acompañado de unos pocos cardenales, se embarcó Gelasio rumbo a Francia, allí enfermó y murió en Cluny en 29 de enero de 1119.

Que el obispo de Roma dejara en el extranjero huérfana a su Iglesia, fue en el fondo un azar afortunado; el papado reformista

77. Sobre la familia, cf. MARCH, *Liber Pontificalis Dertusensis* (bibli. gen. I, 5: Lib. Pont.) 181, n.º 2.

necesitaba en esa enmarañada situación de ayuda de fuera. Por eso, los cardenales que rodearon el lecho de muerte, tuvieron el buen acuerdo de proceder inmediatamente en Cluny a la nueva elección y destinaron a la sucesión, el 2 de febrero, no a un cardenal romano, sino a Guidón arzobispo de Vienne. Como los curiales que se quedaron en Roma aprobaron con su adhesión la elección, el nuevo papa, que se llamó Calixto II, fue universalmente reconocido. Hijo de un conde borgoñón, cuyo árbol genealógico estaba enramado con los salios y otras casas reales, obispo fervoroso desde hacía 30 años y henchido de las ideas reformistas, de amplia visión y lleno de energía, Calixto era el hombre llamado a poner orden en la situación romana y a resolver la cuestión de Alemania.

Ya antes de su marcha a Roma, tendió la mano de paz al emperador a quien Gelasio había excomulgado juntamente con el antipapa. Enrique V tenía hartas dificultades en el imperio para no aceptar aquella mano. Las negociaciones iniciadas en Estrasburgo entre él y los mensajeros pontificios Guillermo de Champeaux y Poncio de Cluny tuvieron conclusión provisional en los documentos del contrato que los cardenales cerraron con el emperador; sólo faltaba la ratificación. Con este fin se trasladó Calixto durante el concilio de Reims, que acababa de abrir, a Mouzon, donde le aguardaba el emperador. Como en las negociaciones previas por lo visto ambas partes habían omitido esclarecer debidamente los puntos de controversia, el papa pidió a Enrique la renuncia expresa a la investidura de lo temporal y al derecho de apropiarse los bienes de la Iglesia; dio, pues, a entender en el último minuto que sólo estaba dispuesto a conceder la praxis introducida en Francia, a saber: continuación de los servicios debidos al rey, pero cese de toda investidura, aun de la temporal. Enrique, en cambio, aspiraba por lo menos al vasallaje de los obispos, tolerado para Inglaterra, y además la investidura de las regalías. No aceptó consiguientemente la nueva formulación de la exigencia papal, y pidió el aplazamiento de la decisión. Acto seguido, el papa, profundamente desengañado, cabalgó camino del concilio. Allí le esperaba una nueva sorpresa. Cierto que los conciliares, persuadidos de la culpa del emperador, descargaron sobre Enrique y sus partidarios el anatema, pero no se decidieron a extender también,

como exigía Calixto, la prohibición de la investidura a los bienes de la Iglesia. Sólo se prohibió la investidura de obispados y abadías, quedando cuestión abierta la disposición sobre los diezmos que estaban en manos de laicos y los feudos eclesiásticos. Calixto no se dejó amargar por ello. Ahora conocía los puntos en litigio y estaba dispuesto a tenerlos en cuenta en nuevas negociaciones de paz.

Entretanto preparó cuidadosamente su viaje a Roma. Tras una marcha triunfal por la Lombardía y Toscana, en el verano de 1120 fue recibido con los brazos abiertos por los romanos. Por fin tenían de nuevo un regente, bajo cuyo señorío enmudecían las reyertas de partido. Hasta abril de 1121 no envió Calixto, que había recorrido ya el sur de Italia, sus tropas a Sutri para desalojar al antipapa allí atrincherado. Despojado de su dignidad episcopal, Burdinus desapareció en un monasterio del sur de Italia. Ahora, la paz con el emperador no se hizo tampoco esperar. Reblandecido por guerras civiles, en otoño de 1121 se decidió Enrique a confiar a los príncipes alemanes las negociaciones preparatorias con Roma. Calixto se avino a ello y envió a Alemania a tres cardenales, entre ellos el futuro papa Lamberto de Ostia. Después de 14 días de difíciles deliberaciones, el 23 de septiembre de 1122 acabó el pleito de las investiduras por el concordato de Worms.

En él renunciaba Enrique a la investidura por el anillo y báculo, pero conservaba el derecho a la investidura de las regalías que se haría con el cetro, en Alemania inmediatamente después de la elección, para los obispos de Borgoña y del reino de Italia dentro de seis meses después de la consagración. Concedía, además, elección canónica y libre consagración; pero le quedaba para el territorio alemán un influjo esencial sobre la elección, y era que había de tener lugar en su presencia o la de sus plenipotenciarios y, en caso de elección discrepante, la decidiría él, con ayuda de los metropolitanos y sufragáneos, en favor de la *pars sanior*. La esfera de dominio de la Iglesia romana, el *Patrimonium Petri*, quedó excluida de las determinaciones del concordato[78].

El concordato, que, no obstante algunos defectos, pertenece a

---

78. MGConst I 159-161. La decisión por el rey de elecciones dobles debe hacerse *metropolitani et conprovincialium consilio vel iudicio;* sobre la oscura formulación, D. SCHÄFER, *Consilio vel iudicio = mit minne oder mit rehte:* SAB 37 (1913) 719ss.

los mejores tratados de arreglo de la historia occidental, constaba de dos documentos; el uno contenía las concesiones del emperador a Calixto, el otro las del papa a Enrique V, y a él solo, circunstancia que favoreció en sectores eclesiásticos la opinión de que, a la muerte de Enrique, se extinguía el privilegio papal. Esta tesis, defendible de todo punto en el aspecto formal (y defendida aún por algunos modernos), no podía, sin embargo, prevalecer contra la naturaleza y fundamento más profundo del tratado por fin concluido. No se trataba en el *Calixtinum* de garantizar situaciones papales de favor, sino de antiguo derecho imperial que el papa tuvo que confirmar una vez armonizado con los títulos jurídicos de la Iglesia. Pudieron posteriormente, tanto los representantes de la Iglesia como los emperadores, buscar modo de alterar los acuerdos en favor propio según la situación de poder; pero la substancia del concordato se mostró como base firme de derecho.

Medido con los compromisos aceptados para Inglaterra y Francia, Calixto concedió al emperador para Alemania más, para Borgoña y el reino de Italia menos. Esto último podía muy bien aceptarlo Enrique, pues en Borgoña no desempeñaba el rey gran papel, y en el reino de Italia pasaban los obispos cada vez más a segundo término ante el poder creciente de las ciudades. Pero también en Alemania se debilitó esencialmente el poder real. En el fondo, con el concordato se desmoronó la constitución otónica del imperio. La dependencia de los obispos y abades imperiales, asegurada no sólo por los derechos concedidos en el *Calixtinum*, sino también por el *homagium* no mentado en él, pero prestado de hecho, quedó afectada por el hecho de que, en la marcha de la evolución de la constitución alemana, los prelados pasaron de empleados del imperio a vasallos de la corona, a príncipes seculares del imperio, que aspiraban a aumentar su poder secular, jurídicamente fundado, y no sustraíble ya a capricho, y así se fundieron con los príncipes seculares en una comunidad de intereses. Como representantes de un oficio o ministerio de la Iglesia, cuya independencia jurídica hubo de reconocer Enrique V por la renuncia a la investidura del cargo, pertenecían además al cuerpo internacional de la jerarquía eclesiástica. Y como el pontificado iba convirtiendo con fuerza creciente a la Iglesia en una auténtica monarquía, tuvieron en adelante que servir a dos señores. Así se abría paso una situación total-

mente nueva, fundada en la distinción de las dos esferas de derecho público: la civil y la eclesiástica, cuya problemática pesaría sobre los 180 años siguientes.

Ambas partes hicieron confirmar el tratado dentro de sus respectivas esferas jurídicas: el emperador, por los príncipes seculares en la dieta de Bamberg, año de 1122, el papa por el concilio de Letrán abierto en marzo de 1123. La resistencia opuesta allí por los gregorianos estrictos venciόla Calixto declarando que las concesiones a Enrique no debían ser aprobadas, sino sólo toleradas por amor de la paz. Todo dependía de la actitud que en lo futuro se tomara ante los problemas que iban anejos al tratado y que no estaban aún teóricamente dominados. De los antiguos campeones de la reforma, que pensaban por categorías inmóviles, no había que esperar la elasticidad que pedía el tiempo nuevo, cuya expresión era también, y muy principalmente, el concordato. La Iglesia romana necesitaba de fuerzas jóvenes de impulso progresivo. Calixto parece haberlo por lo menos barruntado, pues poco antes del concilio elevó, entre otros, al francés Aimerico a cardenal diácono, y le encomendó por el mismo tiempo (antes del 8 de mayo) el cargo de canciller, el más importante de la curia. Este hombre importante, amigo de san Bernardo y de Guido, prior de los cartujos, llevaría a la Iglesia romana a un nuevo estadio de reforma y, para conseguir este fin, aceptaría incluso la responsabilidad del cisma de 1130.

El concilio de Letrán de 1123 fue el último de los sínodos generales que desde León IX fueron organizados por los papas para tomar en ellos, en unión con los obispos de distintos países, decisiones de obligación general. Sin distinguirse objetivamente de ellos, éste ha sido el único que fue reconocido como ecuménico y, como noveno concilio ecuménico y primero de Letrán, inició un nuevo período en cuanto que, en adelante, los papas decidieron en el consistorio las cuestiones más importantes de la Iglesia con los cardenales y los obispos casualmente presentes. Su carácter conclusivo aparece también claramente en sus decretos. Lo que la reforma había antes dispuesto contra el matrimonio de los sacerdotes, contra la simonía y el dominio de los laicos sobre las iglesias y bienes eclesiásticos, sobre la paz de Dios y los derechos y deberes de los cruzados, se halla aquí impresionantemente reuni-

do. Sin embargo, en los decretos sobre la cura de almas y la administración de sacramentos llama la atención lo fuertemente que se tiene en cuenta la autoridad de los obispos tanto respecto de su propio clero como de los monjes a quienes se prohíbe la cura de almas. Había pasado el tiempo de necesidad que había exigido tantas intervenciones de los papas reformadores en los derechos de los obispos locales y la situación privilegiada de los monjes, campeones de la reforma. Si la reforma había de seguir adelante, necesitaba de la colaboración de los obispos y de fuerzas nuevas que surgieran del clero y del monacato [79].

En realidad, quedaba aún mucho por hacer. En ningún país, ni siquiera en Francia, se había logrado un resultado definitivo. Alemania, y con ella el reino de Italia, no se abrió enteramente a la reforma hasta después de 1122. La Iglesia de España estaba en plena expansión. En Inglaterra no se había superado en modo alguno el cesaropapismo; Enrique I se aferraba más fuertemente que nunca a los derechos que aún le quedaban, y después de la muerte de Anselmo de Canterbury (1109), cortó, sin atender a las protestas de Pascual II, el comercio de los obispos con Roma. Irlanda se hallaba en un primer giro tímido, después que los sínodos de Cashel de 1101 y de Rath Breasail de 1111 comenzaron a desprender a la Iglesia de sus implicaciones con los poderes laicales, y el segundo previó una jerarquía con 26 obispados, dos metropolitanos, uno de los cuales ocuparía la sede primada [80]. Entre los reyes nórdicos, Erico de Dinamarca logró en principio de Urbano II el derecho a un arzobispado danés contra Liemaro de Brema, de forma que en 1104 el legado enviado por Pascual II pudo elevar a metrópoli el obispado de Lund. La disposición permaneció de hecho en vigor aun cuando Adalbero II, arzobispo de Brema, alcanzó de Calixto II y de Inocencio II la confirmación de sus derechos metropolitanos sobre el norte. Ya era sólo cuestión de tiempo que Noruega y Suecia recibieran su propio arzobispado. La cristianización del norte tenía que dirigir el interés misionero a los pueblos gentiles del mar Báltico. La misión de

79. F.J. SCHMALE, *Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Colonia-Graz 1961) 43-48 et passim.

80. A. GWYNN, *The First Synod of Cashel:* IER 66 (1945) 81-92, 67 (1946) 109-122; MACERLEAN, *The Synod of Rath Breasail:* «Archiv. Hibernic.» 3 (1914) 1-33.

los vendos se puso de nuevo en movimiento: Adalbero de Brema se dispuso a penetrar en Macklenburgo, Boleslao III de Polonia permitió a Otón, obispo de Bamberg, marchar con sacerdotes alemanes a la Pomerania. En 1103, Polonia en contacto con la reforma, al mandar allí Pascual un legado, que celebró en Gnesen un concilio de reforma. También en Hungría, cuyo rey Colomán había aceptado en el sínodo de Guastalla (1106) la renuncia a las investiduras, se logró la adhesión, sobre todo gracias a los importantes concilios de reforma de Gran (1104 y 1112)[81].

En conclusión, el espíritu de la reforma penetró por dondequiera; con él entró un nuevo modo de mirar y configurar el mundo. Y es así que la lucha reformista descrita en lo que precede ha de entenderse como expresión de un giro más profundo, que afectó a todas las circunstancias de la vida, llevado entonces a cabo por el occidente cristiano. Qué efectos tuvo sobre la Iglesia, lo expondremos dos capítulos más adelante.

---

81. Sobre el rey Colomán y sus ideas sobre política eclesiástica, cf. J. DEÉR (supra, nota 11) 156-162; sobre reforma: E. PÁSZTOR, *Sulle origini della vita comune del clero in Ungheria: La vita comune del clero* (bibl sobre el § LII) II 71-78

Sección segunda

LA IGLESIA ORIENTAL DESDE COMIENZOS DEL SIGLO X HASTA CERULARIO

Por Hans-Georg Beck
Profesor de la Universidad de Munich

XLVI. La Iglesia bizantina después de la caída de Focio

La forzada abdicación del patriarca Focio el año 886 no puso fin a la confusión dentro de la Iglesia imperial bizantina. El nuevo patriarca Stephanos I (886-893), hermano del emperador León VI, por haber sido ordenado de diácono por Focio, no pudo obtener el reconocimiento de los ignacianos incondicionales, que estaban bajo el caudillaje del metropolita Stylianos Mapas. Éste buscó una y otra vez ganar para su partido a Roma, sin que podamos decir en cada caso la actitud adoptada por el papa, pues las cartas papales de la famosa colección de documentos de los antifocianos —en cuanto son en absoluto auténticas— difícilmente pudieron conservar la forma con que habían salido de la cancillería romana. El año 892 parece haber hecho el papa Formoso un ensayo de unión mandando legados a Constantinopla y fundándose en la distinción entre la invalidez de las ordenaciones focianas del primer patriarcado y la validez de las del segundo. El ensayo fracasó, sin que trajera mayores consecuencias. Sólo bajo el papa Juan IX se logró la reconciliación. Sin duda fue el patriarca Antonios Kauleas (893-901) quien pudo persuadir a Stylianos del sinsentido de su resistencia. Además, el nuevo patriarca había sido admitido

en el clero si no bajo Metodio, a más tardar bajo Ignacio; no ofrecía, pues, el flanco de ataque de su antecesor. No sabemos si la reconciliación de los partidos fue preparada o sólo sancionada por una carta papal [1], ni si tuvo lugar en presencia de legados pontificios [2]. En todo caso, Roma y Bizancio reconocen ahora a «Ignacio, Focio, Stephanos y Antonios» como legítimos patriarcas; lo que quiere decir que por lo menos el segundo patriarcado de Focio no se ponía ya en tela de juicio [3]. Stylianos aceptó la fórmula, y sólo unos pocos de sus partidarios permanecieron en el cisma.

El patriarca Antonios murió poco después de concluida esta paz, que debe fecharse el año 899. Da la impresión de un póstumo reconocimiento de Focio el que ahora, por iniciativa del emperador suba al trono patriarcal, en la figura de Nicolás I, el Místico (901-907, 912-925), un hombre que era pariente (¿espiritual?) de Focio [4]. Nicolás es, indiscutiblemente, uno de los grandes patriarcas de Constantinopla, y muchos rasgos de su carácter y acción recuerdan a Focio. También él había iniciado su carrera en la administración del Estado. La caída de Focio le hizo temer la desgracia de su amigo de juventud León VI, y se retiró a un monasterio. Pero el emperador terminó por llamarlo de nuevo a la corte, en que actuó de secretario privado *(mystikos)*. Como patriarca desplegó fervor extraordinario. El legajo de su correspondencia es de lo más extenso de la cancillería patriarcal [5]. La Iglesia bizantina dilata bajo su gobierno ampliamente sus fronteras hacia el este. Abasgia y Alania (en el territorio de Kubán) se convierten al cristianismo, y Bizancio envía a un arzobispo al territorio misional. Lejos del centro cultural bizantino y en lucha constante con los restos supervivientes de bárbaro paganismo en su territorio, el arzobispo necesita del continuo aliento del patriarca [6]. En Armenia se perfila en todos los sectores un giro del monofisitismo a la ortodoxia bizantina, que el patriarca sigue con interés [7]. La cris-

---

1. Mansi XVI 457 AB.
2. Cf. F. Dvornik, *Le schisme de Photius* 364ss.
3. Grumel Reg, n.º 596.
4. Sobre Nikolaos Mystikos, cf. Beck 550; LThK² VII 995 (Baus); C. de Boor, *Vita Euthymii* 160-188. Se echa aún de menos una estimación real y general del patriarca.
5. Los textos PG 111, 9-392.
6. Grumel Reg, núms. 599 609 610 619 715.
7. Ibid. 647 648 649 716.

tianización de los casaros debe proseguirse desde Quersón [8]. El patriarca se pone incluso en comunicación directa con el emir islámico de Creta, a fin de aliviar la situación de los cristianos en la Egeida del sur [9]. Finalmente, se dirige al mismo Califa de Bagdad, y le asegura la protección de la mezquita de Constantinopla y el libre ejercicio de la religión por parte de los prisioneros de guerra en la capital bizantina [10]. A una con el emperador, ordena la importante situación jerárquica de los obispados en el imperio, incluyendo en la *Notitia* [11] oficial los obispados del Ilírico y del sur de Italia, e intenta poner dique al esportulismo eclesiástico. Día a día, se va haciendo cada vez más decidido representante de la *oikonomía*, de la gracia, de la condescendencia y de la espera en todas las disciplinas. Con razón se ha hecho notar que la anterior historiografía no ha hecho justicia a este patriarca, pues los historiadores han destacado siempre principalmente al político que había en Nicolás. Tres son sobre todo las situaciones en que Nicolás hubo de acreditarse como político. Se trata primeramente de su complicidad en la alta traición de Andronikos dux, y posteriormente en la rebelión del hijo de éste, Constantino dux. Las noticias sobre la participación del patriarca en estas empresas se remontan a fuentes a las que se ha prestado, sin duda con harto poco examen, demasiada confianza [12]. El fondo político de la primera de estas rebeliones es además completamente oscuro; en el estado actual de nuestros conocimientos apenas si puede emitirse juicio sobre la conducta del patriarca. Más importante es el famoso pleito de la tetragamia [13]. El año 901, León VI perdió por la muerte a su tercera mujer sin que ésta le diera un hijo. En cam-

---

8. Ibid. 676 680.
9. Ibid. 600 646.
10. Ibid. 659.
11. Ibid. 598. El texto auténtico en H. GELZER, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum:* AAM XXI, 3 (Munich 1900) 550-559.
12. GRUMEL Reg, n.º 733.
13. Cf. DThC IX 365-379; LThK² IX 1381-1382. La exposición más importante de tiempo anterior se halla indiscutiblemente en el comentario de Boor sobre la *Vita Euthymii* (cf. n.º 4). Un comentario ruso sobre la *Vita* de A.P. KAŽDAN en: *Dve bizantijskie chroniki X veka* (Moscú 1959). Entretanto, la investigación ha descubierto sobre todo al famoso metropolita Aretas de Cesarea como el teorizante de la querella; un teorizante que produjo un decidido cambio de frente. Sus numerosos escritos sobre el tema están ahora editados en parte considerable; cf. R.J.H. JENKINS - B. LAURDAS, *Eight letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise:* Ἑλληνικά 14 (1956) 293-372; P. KARLIN-HAYTER, *New Arethas Texts:* Byz(B) 31 (1961) 273-307, 34 (1964) 49-57.

bio, poco después su amante Zoe Carbonopsina le daba el hijo y heredero, y el emperador estaba resuelto a legitimar ese hijo, el futuro Constantino VII Porfirogénito, y a nombrarlo heredero del trono. El patriarca Nicolás I accedió a celebrar solemnemente el bautismo (6 de enero 906) y también a reconocer la legitimidad del príncipe, a pesar de las sanciones civiles y canónicas que se dirigían ya contra el tercer matrimonio. Sin embargo, el patriarca puso por condición que León se separara de su querida. León lo prometió de momento, pero pronto infringió su promesa, se casó con Zoe y la elevó a Augusta [14]. El patriarca contestó negando al emperador la entrada en la iglesia. La respuesta del emperador fue consultar a Roma y a los patriarcas de oriente sobre la licitud del cuarto matrimonio. Ante pareja violación de su autonomía parece que Nicolás se mostró dispuesto a conceder, de sí y ante sí, una dispensa al emperador; pero éste no estaba ya dispuesto a doblarse ante su patriarca [15]. Roma envió legados —si Nicolás los eludió o el emperador los tuvo alejados de él, es cosa que ya no sabemos— que trajeron la respuesta papal en el sentido de que ningún reparo canónico había contra un cuarto matrimonio. Lo mismo juzgaron los legados de los patriarcas orientales. Nicolás tuvo que marchar al destierro y presentar su dimisión [16]. De nuevo se creaba un «caso». Partiendo de la idea del primado, es fácil defender la postura de Roma; más difícil de justificar es la falta de toda consideración al desenvolvimiento del derecho canónico en la Iglesia bizantina. No se intentó un arreglo e inteligencia; cada partido se empeñó en imponer, a rajatabla, su propio punto de vista. Los representantes de los patriarcas orientales —nadie sabe bajo qué condiciones— se adhirieron al voto romano. Como sucesor de Nicolás se nombró patriarca al monje Eutimio, confesor de León (907-912), y la Iglesia bizantina quedó escindida entre nicolaítas intransigentes y eutimianos, a pesar de que la posición de Eutimio

14. Las terceras nupcias fueron ya prohibidas por la emperatriz Irene (DÖLGER Reg, n.º 359); el emperador Basilio I prohibió expresamente las cuartas nupcias (RHALLIS-POTLIS V 252). El mismo León VI, en su *Novela 22*, sólo había reconocido en el fondo por plenamente legítimas las primeras nupcias y la *Novela* 90 expresó su veredicto sobre las terceras.

15. Nicolás intentó ahora asegurarse con sus metropolitas por un pacto que amenazaba con anatema y deposición perpetua a los que cedieran en la cuestión; GRUMEL Reg, n.º 611.

16. GRUMEL Reg, núms. 612-614.

se distingue muy poco de la de su antecesor: considera la decisión romana como una dispensa en caso particular que no le obliga a reconocer en principio un cuarto matrimonio [17]. Juntamente con su sínodo rechaza tal idea y declara también ilegítimo todo tercer matrimonio; depone al sacerdote Tomás que bendijo las cuartas nupcias del emperador y no está dispuesto a revisar este juicio ni por una intervención de la emperatriz [18]. A la emperatriz misma le niega la coronación eclesiástica como Augusta [19]. Así pues, el cisma dentro de la Iglesia bizantina no puede achacarse a la posición canónica de Eutimio, sino que radica en que Nicolás fue forzado a dimitir contra las reglas de los cánones. Así, a la muerte de León VI el año 912, Eutimio tuvo que pagar la cuenta. El hermano de León, que le sucede, restablece a Nicolás en sus derechos [20], y Eutimio es desterrado con ignominia. Nicolás, por su parte, anatematiza y depone a los patriarcas de su antecesor. Este veredicto alcanza, a mayor abundamiento, también a los ordenados por Eutimio [21]. En una carta al papa Anastasio III [22], reprocha Nicolás a la Iglesia latina que, con su tolerancia de la tetragamia, abre de par en par las puertas a la incontinencia, en contradicción con el apóstol Pablo. Pide al papa que excomulgue a los autores de la decisión romana, no desde luego al papa Sergio III, ya difunto, ni tampoco al emperador León VI, que murió arrepentido. Como Roma no accedió a estas exigencias, el nombre del papa fue borrado de los dípticos.

Entretanto, sobre el patriarca cayeron tareas que lo precipitaron en las más apremiantes cuestiones de la política exterior bizan-

---

17. Ibid. 626. 18. Ibid. 625 629.
19. Ibid. 627 628.
20. Hay un texto que procedería de León VI, en que se arrepiente de su tetragamia y designa a Nicolás como a su patriarca que debiera ser restablecido en sus derechos. El texto ha suscitado una controversia, que desemboca sobre todo en la cuestión de si fue ya León o sólo Alejandro quien rehabilitó al patriarca. Sería difícil mirar el texto como lisa falsificación del patriarca. Es muy posible que, en su lecho de muerte, León quiso hacer la paz con los nicolaítas, y que el actual texto sea una estilización por mano del patriarca de las ideas del emperador. Sin embargo, todo hace pensar que la ejecución, es decir, la rehabilitación de Nicolás fue obra de Alejandro. Cf. N. OIKONOMIDES, *La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tetragamie:* ByZ 56 (1963) 46-52; cf., sobre ello, P. KARLIN-HAYTER: Byz(B) 32 (1962, publ. 1963) 317-322; de nuevo N. OIKONOMIDES, *La «préhistoire» de la dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie:* ByZ 56 (1963) 265-270; P. KARLIN-HAYTER: Byz(B) 33 (1963) 483-486.
21. GRUMEL Reg. núms. 630 631 632.
22. Ibid. 635.

tina [23]. Es posible que, a la muerte de Alejandro, el 913, quisiera poner al lado del pequeño Constantino VII un enérgico emperador titular en la persona de Constantino dux. Sin embargo, entretanto supo haber sido nombrado tutor él mismo con algunos sanatoriales. En primer lugar tuvo que habérselas con la insurrección de Constantino dux. Logró desbaratarla, pero con ello perdió sin duda muchísimas simpatías en el público. También la madre del menor, la emperatriz viuda Zoe, le disputó la influencia política. Pero lo peor fue su lucha con el victorioso zar de Bulgaria, Simeón, que, sin rebozo, echó mano de la corona imperial bizantina. Esta irrupción de los búlgaros llamó al palenque a todas las fuerzas de defensa del imperio, incluso los de la única Iglesia unida. Así, el grito por la paz y unión atraviesa todo el segundo patriarcado de Nicolás. Pero, como siempre en Bizancio, fue menester la presión imperial para restablecer verdaderamente la paz. Ello fue debido a Romano Lakapenos, que se presentó ya como tutor y suegro del emperador [24]. Finalmente, el año 920, se tuvo un sínodo de unión. El documento [25] redactado en el mismo es de notable prudencia: La causa del pleito, el cuarto matrimonio de León VI, queda completamente descartada. Sólo se dan nuevas disposiciones para lo futuro: a partir de la 8.ª indicción del año del mundo 6428, es decir, desde el 1.º de septiembre de 920, las cuartas nupcias quedarán prohibidas para todos los tiempos; las terceras sólo se permitirán con limitaciones y bajo penitencia eclesiástica.

La unión se hizo sin participación de Roma. La cuestión era qué posición adoptaría ésta. Poco después del sínodo se avino Nicolás a escribir de nuevo a Roma, al papa Juan X [26]. Solicitaba el envío de legados, que, en armonía con la fe común de toda la cristiandad, condenaran las cuartas nupcias. Pero Roma no consintió que se le pusieran condiciones. Una vez más hubo de retroceder Nicolás un paso: en nuevo escrito propuso que también en Roma se mirara el permiso romano al emperador León para contraer cuartas nupcias como mera *oikonomía*, pues así entendió también

23. Cf. J. GAY, *Le patriarche Nicolas Mystique et son rôle politique:* Mélanges Ch. Diehl I (París 1930) 91-100.

24. Así resulta sin dificultad de la carta del patriarca a Lakapenos del año 919/920 (GRUMEL Reg, n.º 665), PG 111, 273-277.

25. GRUMEL Reg, n.º 669, RHALLIS-POTLIS V 4-9.

26. GRUMEL Reg, n.º 671.

el papa Sergio su propia posición[27]. Por lo visto, se quedó sin respuesta, y lo mismo con otra tercera carta[28]. Sólo una cuarta, en que no se ponían condiciones, obtuvo éxito. Seguramente la primavera de 923 llegaron emisarios papales a Constantinopla. Sobre lo tratado, sólo sabemos por una carta del patriarca al zar Simeón: los legados romanos habrían condenado la tetragamia, y concluyeron solemnemente la paz con la Iglesia bizantina[29]. Apenas es verosímil que Roma cambiara tan súbitamente su posición, o que los legados traspasaran una vez más sus competencias, sin que se encuentre de ello rastro en las fuentes romanas. Me parece posible que los legados reconocieran las ordenaciones jurídicas del sínodo de 920 como derecho particular, obligatorio para la Iglesia bizantina.

De nuevo se había resuelto un grave pleito. Roma no había evidentemente cedido en ningún punto, y en Bizancio se vio claro que no era imaginable una auténtica paz de la Iglesia sin participación romana. Así la victoria de Roma fue más clara que en el asunto del patriarca Focio. Pero la victoria se compró al precio de un creciente desinterés, que se sentirá con más y más fuerza en las décadas siguientes, por parte de la Iglesia bizantina para seguir por los caminos de Roma. Bizancio se encapsula en sí misma, la enajenación crece y la posterior ruptura es sólo raya final.

XLVII. Camino del cisma del año 1054

FUENTES: C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XI extant* (Lipsiae 1861). Discurso de Psellos contra Cerulario: L. Bréhier, *Un discours inédit de Psellos:* RÉG 16 (1903) 375-416, 17 (1904) 34-76; J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia* (Ratisbona 1869) (contiene también fuentes sobre el siglo XI); A. Demetrakopulos, *Bibliotheca Ecclesiastica* I (Leipzig 1866).

BIBLIOGRAFÍA: L. Bréhier, *Le schisme oriental di XIe siècle,* París 1899; A. Michel, *Humbert und Kerullarios,* 2 t. (Paderborn 1924/30); id.: *Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054* en *L'église et les églises* I (Chevetogne 1954) 351-440.

27. Ibid. 675. 28. Ibid. 711.
29. Ibid. 712.

Prosiguiendo la historia del patriarcado constantinopolitano del siglo X, aparecen formas que, de una parte, recuerdan de un modo desconcertante la historia contemporánea de los papas, y, de otra, ostentan con fuerza renovada el sello especial de la Iglesia «constantiniana»; es decir, la estrecha unión entre la política eclesiástica y la de un soberano que se entiende y siente como emperador universal. Con otras palabras: la historia de estas décadas no puede entenderse sin las violentas polémicas entre oriente y occidente en cuestiones del imperio «romano», y no es axioma formulado con demasiada precisión, que «las tendencias cismáticas de la Nueva Roma constituyen un barómetro para medir el influjo alemán en la Antigua» (M. Michel).

El emperador Romano I Lakapenos (920-944), cuyo empeño era desplazar por una política familiar sin escrúpulos la dinastía macedónica de su ahijado, el menor Constantino VII, quiso también reservar la silla del patriarcado para su querida familia. Mientras su hijo Teofilacto fue aún un niño, nombró patriarcas (Stephanos II, 925-928; y Trifón, 928-931), que tenían sólo carácter de lugartenientes y permanecen, consiguientemente, en pleno anonimato. Apenas cumplió Teofilacto dieciséis años, lo hizo su padre patriarca (933-956), y el papa Juan XI — según Luitprando, bajo la coacción de Alberico — se prestó a legitimar solemnemente, por sus legados, la grotesca situación canónica. No es improbable que el mismo papa, por medio de declaraciones escritas sobre el rango de la *sedes constantinopolitana*, fomentara las aspiraciones de autonomía de Bizancio [30]. Lo que se contaba de la vida y milagros del joven patriarca, corresponde bastante exactamente a lo que se dice sobre el papa Juan XII. Es notable que su Iglesia gozara de la confianza del zar búlgaro Pedro, que la consultó acerca del trato de la secta de los bogomilos que acababan de aparecer. El extenso escrito doctrinal que salió luego de la cancillería del patriarca y constituye uno de los documentos más importantes para la historia de la secta, no se debe, a la verdad, a la ciencia del patriarca, sino a la de su cartofilacio Juan [31]. Es significativo de la fuerza regenerativa de la Iglesia bizantina que el patriarcado de Teofilacto no

30. *Liutprandi Legatio* 62.

31. Nueva edición y comentario por I. DUJČEV, *L'epistola sui Bogomili del patriarca constantinopolitano Teofilatto:* Mélanges E. Tisserant II (Vaticano 1964) 63-91.

pasara de episodio. En la persona del monje Polieuctos (956-970) recibió un sucesor de descollante prestigio. Intrépido ante todos los poderosos, duro y áspero, se preocupaba de la pureza de la disciplina eclesiástica. Defiende la idea del poder carismático del emperador; pero es, a par, enemigo de toda identificación de los intereses políticos con los puramente canónicos y religiosos. Al victorioso emperador Nicéforo II le negó la satisfacción de hacer venerar como mártires a los soldados bizantinos caídos en la lucha contra el Islam [32], impidió el matrimonio del mismo emperador con la viuda del emperador Romano II, la famosa Teófano, mientras subsistiera sospecha de parentesco espiritual entre las partes [33], y, tras el asesinato de Nicéforo, negó al nuevo emperador Juan I Zimiscés, inspirador del asesinato, la entrada en la Iglesia y la coronación imperial, mientras Teófano permaneciera en la corte y los asesinatos quedaran impunes [34]. Todavía le puso a Zimiscés otra condición: la coronación no tendría lugar en tanto Zimiscés no anulara «las medidas cesaropapistas» de su antecesor, esto es, la ley que hacía depender toda consagración episcopal del permiso del emperador [35]. Y los emperadores se doblegaron todos a la dureza y resolución de este hombre.

El fanal de la situación política exterior del imperio y de la Iglesia fue la coronación imperial de Otón el Grande el año 962 [36], es decir, la repetición de un hecho que ya el año 800 había producido graves conmociones, pues era a la vez signo del influjo decisivo de un poder imperial, rival, «no romano», sobre el pontificado, que abandonaba así la posición relativamente independiente, tolerable para Bizancio, entre las dos potencias mundiales. No es de maravillar que los representantes de la aristocracia papal de Roma, desterrados e inmovilizados por los alemanes, se volvieran hacia Bizancio. Pero sería también temerario, ante la confusión

---

32. GRUMEL Reg, n.º 790.
33. *Leon Diakonos* 50 (Bonn).
34. Cf. C. 98.
35. GRUMEL Reg, n.º 793: El patriarca pide la devolución al sínodo de una ley del emperador Nicéforo II de ca. 964 (DOLGER Reg, n.º 703), en que se disponía que ninguna consagración episcopal fuera válida sin consentimiento del emperador. Cf. DOLGER Reg, n.º 726.
36. Sobre el problema cf. W. OHNSORGE, *Das Zweikaiserproblem im fruheren Mittelalter* (Hildesheim 1947) 62ss, y A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios* I (Paderborn 1925) 9ss.

de la situación canónica en Roma, calificar de cismático todo apoyo por parte de Bizancio de aquellos desterrados, lo mismo que puede ser consecuencia de aquella misma confusión producida por la rápida sucesión de los papas que el memento nominal de estos papas (la «inscripción en los dípticos») se fuera omitiendo poco a poco en la liturgia bizantina. Más sensiblemente reaccionó Bizancio ante el hecho de que el nuevo emperador de nación alemana echó mano de las posesiones bizantinas al sur de Italia, y que, en seguimiento suyo, la Iglesia romana sacó a relucir sus viejos títulos de patriarcado sobre este territorio. La más saliente réplica de la Iglesia bizantina fue elevar Otranto a metrópoli con derecho de consagración sobre Acerentila, Turcicum, Gravina, Macceria y Tricarium [37]. Las guerras siguientes en el sur de Italia, llevadas con poca fortuna por una y otra parte y que acabaron con la boda del emperador Otón II con la princesa griega Teófano, distendieron un tanto la situación, pero la desconfianza siguió siendo la actitud dominante. El hecho de que el indigno papa Bonifacio VII huyera ante el conde otónico Sikko con el tesoro de la iglesia de San Pedro a dominio bizantino y desde aquí actuara, no hizo sino reforzar este ambiente. Después de años (984) logró Bonifacio asentar de nuevo el pie en Roma. El papel de la corte y patriarcado bizantino en los desórdenes siguientes de Roma no hubo de tener apenas peso. También el antipapa Juan XVI (997-998), el famoso rossanés Juan Filagato, entra más en la cuenta de la lucha entre Crescencios y Otones, que en la de las intrigas de la corte bizantina. Patriarca de Constantinopla era por este tiempo Sisinio II (996-998). Se supone que él envió a los patriarcas de oriente, en nueva edición, la encíclica del patriarca Focio con los graves cargos en materia de fe y disciplina contra Roma [38]. Para quienes admiten esta tesis, el destierro del papa «bizantino» Juan XVI fue ocasión bastante para ese paso del patriarca, si bien hay que reflexionar que la encíclica como tal no se ocupa para nada de los drásticos procesos de Roma, y su punto principal, la queja contra la misión romana en Bulgaria, tuvo que producir una impresión desesperada-

---

37. GRUMEL Reg, n.º 792.

38. Cf. A. MICHEL l. c. 16s. En contra GRUMEL Reg, n.º 814. Respuesta de MICHELS ByZ 38 (1938) 454ss. En sentido negativo de Michel también M. JUGIE, *Le schisme byzantin* 158, n.º 1.

mente extemporánea. Por lo que atañe a la testificación externa, los argumentos contra la autenticidad no son del todo convincentes; pero tampoco los argumentos en favor de ella. Dado el estado hipotético de la cuestión, sería de recomenzar no hacer hincapié sobre el hecho en la historia de la Iglesia. Sea de ello lo que fuere, en los años del papa Juan XVIII (1003-1009), la paz con la Iglesia de Roma fue de nuevo un hecho. A decir verdad, esta paz no fue duradera. Hay una serie de testimonios, cierto que no irrefragables, según los cuales el patriarca Sergio II (1001-19) borró nuevamente de los dípticos al papa romano [39]. El motivo para ello hubo de ser, no tanto una Entronística del papa Sergio IV que contenía el *Filioque*, cuando el apoyo a la oposición normanda por el papa Benedicto VIII contra la dominación bizantina en el sur de Italia. La complicación de la política papal con los intereses puramente políticos de los normandos y del emperador alemán en el sur de Italia, crea para este espacio una nueva situación que permaneció determinante para todo el período de las cruzadas y, en el fondo, sólo bajo Carlos de Anjou alcanzará su punto culminante [40]. La reacción de los bizantinos mezcla lo eclesiástico y lo profano de forma tan irremediable como la política de sus rivales pontificios. Y éste es el suelo o terreno, de donde el patriarca bizantino Miguel Cerulario saca su fuerza. Miguel es el sucesor de un patriarca, Alejo Estudita (1025-43), que llevó muy poco del antiguo espíritu de su monasterio al trono patriarcal. Sus actas patriarcales [41] están llenas de manifestaciones canonísticas de loable celo reformador; pero, de hecho, se dobló durante el período de decadencia de los últimos macedonios que ocuparon el trono imperial a toda patente violación del derecho canónico, y sin protestar, en cuanto cabe verse. Y como a Teofilacto sucede un Polieuctos, así ahora a Alejo la domina-

---

39. MICHEL l.c. 19ss. Cf. GRUMEL Reg, núms. 818-819.

40. Según RODULFO GLABER, *Historiae sui temporis* IV, 1: PL 142, 670-672, el papa Juan XIX habría recibido una embajada del patriarca Eustathios (1019-25) rogándole declarara la Iglesia de Constantinopla iglesia primacial de todo el oriente, así como la Iglesia romana era iglesia patriarcal de todo el mundo (cf. GRUMEL Reg, n.º 828 y DÖLGER Reg, n.º 817). Ciertamente no hay ahí una sugestión al papa a que venda el primado romano (como supone MICHEL: ByZ 54 [1952] 414), al contrario. Así lo ha puesto en evidencia M. JUGIE l. c. 168-169, *Weltreichs - und Kirchenteilung bei Rudolf Glaber:* HJ 70 (1951) 53-64. Por otra parte, los argumentos de Michel, contra la veracidad de Glaber, son muy considerables.

41. GRUMEL Reg, núms. 829-855.

dora figura de Cerulario (1043-58), que, significativamente, refiere a su sede la *Donatio Constantini*[42] y de ella deduce pretensiones casi imperiales. Es difícil hacerle justicia, pues su personalidad impetuosa, para no decir revolucionaria, representa una excepción en la historia del patriarcado bizantino. Medirlo con los criterios de la incipiente reforma eclesiástica de occidente es históricamente imposible, pues resume una evolución de la política eclesiástica, que no fue ajena al pontificado de su tiempo y que ni aun en occidente fue sólo apadrinada por la idea de la reforma. Ya como joven aristócrata, anduvo Cerulario enredado en una revuelta, y se tienen noticias de que aspiraba a la corona imperial. La intentona fue descubierta y, como tantas veces, el único refugio y salvación fue el monasterio. Pero éste no fue el término. Cerulario se hizo clérigo y, bajo el emperador Constantino IX Monómaco (1042-55), alcanzó influjo sobre la política, y, como *synkellos* del patriarca, la candidatura a su sucesión, que logró efectivamente el año 1043. La situación eclesiástica entre oriente y occidente con que se encontró, no puede apenas calificarse de cisma formal; sí, de estado de creciente independencia eclesiástica del patriarcado de Constantinopla frente a las inestables circunstancias de Roma, como estado de deliberado absentismo. Más peligroso fue que el extrañamiento político condujera a un extrañamiento «ritual». Bizancio creyó más y más que aquí, en la Nueva Roma, se habían mantenido íntegros los usos religiosos, la vida religiosa en general y, finalmente, la fe religiosa; íntegros, y acaso fuera mejor decir que sin peligro. La idea del primado, que nunca había llegado a ser en Bizancio convicción universal y a toda prueba, era más débil que nunca, y ello desde hacía bastantes décadas. Y ahora, por contera, este papado se había aliado con la potencia imperial, rival, de occidente, e incluso, recientemente, con los más peligrosos enemigos del imperio en el sur de Italia, los normandos. Sin embargo, la cuestión normanda precisamente echaría a rodar la piedra[43]. Los buenos servicios al papado de estos intrusos tomaron pronto signo contrario, y los papas mismos tuvieron algún

---

42. Sin embargo, sólo posteriormente (cf. Skylitzes II 643). La D. C., con toda probabilidad, no fue conocida en Bizancio como texto hasta 1054. Cf. E. PETRUCCI, BIStIAM 74 (1962) 45-106.

43. Cf. A. MICHEL, *Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054: L'Église et les églises* I (Chevetogne 1954) 352-440.

interés en deshacerse de los duendes. Aquí coincidieron súbitamente de nuevo la bien entendida política bizantina y la papal. Sin embargo, el potencial de ambas era demasiado pequeño para acabar con el peligro. Ahora germinó la idea de una gran alianza de ambos imperios y del papado. Uno de los más enérgicos patrocinadores de la idea fue justamente aquel bizantino que mejor debía conocer la situación: el Katepan de las posesiones italianas del imperio bizantino, Argyros. El emperador Constantino IX pudo ser fácilmente ganado para el plan; pero en Cerulario halló a un acérrimo adversario. Los motivos de esta adversidad hubieron de ser complejos. Argyros era hijo de aquel Meles que, en 1009, había luchado en la Apulia contra Bizancio bajo el protectorado pontificio y alemán. El hijo se había educado en Bizancio, pero siguió latino de rito, y al comienzo de los años cuarenta había hecho un papel muy ambiguo como comandante bizantino en el sur de Italia. Si no por razón de su rito, sí por su ascendencia y pasado político, Argyros tenía que producir muy sospechosa impresión en un bizantino convencido [44]. Cerulario lo aborrecía. Y valía sin duda la pena reflexionar quién se llevaría a la postre los frutos de la victoria sobre los normandos: el papa, el emperador alemán, el bizantino o, una vez más, un *Dux et princeps Italiae* por nombre Argyros, como ya en 1041 se había hecho proclamar. Era además de sospechar que una coalición con el papa no traería más que un nuevo dominio o vigilancia de la Iglesia romana sobre la bizantina. Ahora bien, doblarse a parejo dominio y vigilancia no le pasaba por las mientes al voluntarioso patriarca. Así que comenzó una campaña de difamación de la Iglesia latina, con una virulencia como no la había conocido el mismo Focio. No le interesaba a Cerulario situar la polémica en un plano superior, por ejemplo, con una encíclica dirigida a los patriarcas orientales, que poco tenían que decir, sino sublevar la capital contra el nuevo rumbo de la política imperial. Su propaganda se ocupaba de ritos eclesiásticos, sobre todo el uso de pan ácimo en la Iglesia latina, ayuno del sábado, etc. El *Filioque*, dada su escasa formación teológica, lo encontró, por decirlo así, a última hora [45].

---

44. MICHEL l. c. 366s.

45. Auténtica en su núcleo, la llamada Panoplia del patriarca atestigua la virulencia de estas luchas. Edición en A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II (Paderborn 1930).

En todo caso, comenzó por de pronto con medidas drásticas en su propia ciudad episcopal. Por orden suya fueron cerradas las Iglesias de los latinos, llegándose a actos salvajes, en que no se perdonaron ni las especies consagradas. De propagandista del patriarca actuó León, arzobispo de Ochrid, con una carta al obispo de Trani, latino; la carta en el fondo iba dirigida al papa, y exigía nada menos que la Iglesia latina abandonara todos los ritos tradicionales que desagradaban en Bizancio. A la verdad, resulta notable que esta encíclica no pronuncie ningún anatema [46]. El obispo de Trani remitió la carta a la curia, y el cardenal Humberto de Silva Candida fue encargado de la contestación. Con ello hallaba Cerulario un rival de su talla y cuyo temperamento podía medirse con el suyo. Al descartarse luego al papa (v. infra), el campo de batalla quedaba sólo para dos guerreros entre los cuales no era ya posible componenda alguna. La respuesta de Humberto [47] a la encíclica griega contiene todas las pretensiones del pontificado reformista, pero deformadas por amplificaciones históricamente dudosas, por la inserción del *Constitutum Constantini* y por las pretensiones del papado sobre el sur de Italia. El cardenal le cuelga a la Iglesia griega «más de noventa herejías». Se expresa desde luego formalmente la voluntad de inteligencia; pero la virulencia del tono dejaba poca esperanza. Entretanto, la situación se había agudizado al sur de Italia. El papa León logró juntar un contingente de tropas y se puso a su cabeza contra los normandos. Poco antes, Argyros había sufrido un descalabro a manos de estos mismos normandos en Siponto, y ya no logró unir sus tropas con las del papa. León IX sufrió una dura derrota y cayó prisionero (28 de junio de 1053), y desde su cautivero trataba de despachar, como podía, los asuntos aclesiásticos. La derrota del papa era implícitamente derrota de los intereses bizantinos al sur de Italia. La alianza deseada por Argyros era más urgente que nunca, y la corte imperial hubo de doblarse a esta argumentación. El emperador Constantino IX escribió a la curia y expresó su deseo de una paz eclesiástica como condición de la unión política [48]; hasta Cerulario

46. Texto en WILL 52-64 y PG 120, 836-844.

47. WILL 65-85, la llamada primera Epístola de León IX a Cerulario, procede de la pluma de Humberto, cf. MICHEL, *Humbert und Kerullarios* I 44ss

48. DOLGER Reg, n.º 911.

hubo de rendirse a la presión y, en términos moderados, dio a conocer al papa su deseo de entendimiento [49]. Ahora decidió la curia el envío de una legación que negociara la paz en Constantinopla. A su cabeza iba Humberto, y con él el canciller romano Federico de Lorena y Pedro, arzobispo de Amalfi. Antes de partir Humberto conferenció largamente con Argyros, que no anduvo escaso en advertencias contra el patriarca. Llegada a Constantinopla, la legación halló honroso acogimiento en el emperador, mientras la visita al patriarca fue más que fría. Los romanos no se veían debidamente estimados, y el patriarca echaba de menos el saludo protocolario. La escena terminó con la entrega muda, digámoslo así, de la carta papal, que —de la pluma también de Humberto— se prestaba muy poco a disipar los temores del patriarca de que la alianza se haría a costa de su autoridad en la Iglesia bizantina. No hubo diálogo, y Humberto se entregó con tanto más fervor a la propaganda política. Hizo traducir su réplica contra los griegos, se precipitó a la polémica y atacó finalmente al viejo monje Nicetas Stethatos, que había osado escribir contra los ácimos. La presión de Humberto sobre el emperador condujo a una lamentable disputa el 24 de junio de 1054 en el monasterio de Nicetas, tras la cual Nicetas hubo de retractarse y arrojar su escrito al fuego [50]. En esta situación, en una vehemente polémica, en que no perdonaba a la corte, logró el patriarca crearse ambiente a su favor, y los legados decidieron partir de Constantinopla sin haber hecho nada; eso sí, no sin antes haber depositado, en un acto solemne, sobre el altar de la Hagia Sophia una bula de excomunión contra el patriarca y sus cómplices (16 de julio de 1054); un texto [51] que daba mucho más allá del blanco, y lanzaba el anatema contra el «pseudopatriarca» Cerulario, León, arzobispo de Ochrid y demás partidarios suyos como simoníacos, arrianos, nicolaítas, severianos, pneumatómacos, ma-

---

49. Grumel Reg, n.º 864.

50. Sobre la bibl. cf. Beck 535-536.

51. Texto latino de la bula de excomunión: PL 143, 1002-1004. La traducción griega fue incorporada al protocolo sinodal sobre el contraanatema griego: PG 120, 736-748, cf. Will 153-168. Apenas cabe hablar de una falsificación del texto latino de la bula en este Semeioma (Grumel Reg, n.º 869); otra cosa es la reproducción de los procesos en las cartas de Cerulario a los patriarcas orientales. Grumel Reg, núms. 870-872, cf. A. Michel, *Die Fälschung der romischen Bannbulle durch Michael Kerullarios:* ByzNGrJb 9 (1932/33) 293-319.

niqueos, nazireos, etc.; el anatema no se dirigía, pues, solamente contra la doctrina griega sobre la procesión del Espíritu Santo, sino también, por ejemplo, contra el matrimonio de los sacerdotes y otras legítimas costumbres de la Iglesia griega. El papa León IX hacía mucho que muriera; que lo supieran los legados, no se puede averiguar. Lo problemático del paso dado por éstos está subrayado por el incalificable abuso de deducciones dogmáticas. Después de este acto, los legados se despidieron con toda amistad del emperador, que, como siempre, estaba indeciso y desconcertado, y tomaron la vuelta de Roma. Es posible que, al despedirse, no tenía el emperador a mano la traducción de la bula de excomunión o no había aún reflexionado sobre su alcance. La cosa se compensó muy pronto, y Constantino IX se vio obligado a hacer volver a los legados a fin de discutir en sesión común el complejo de cuestiones. Pareja discusión no era del agrado e interés del patriarca, que movilizó al pueblo y propuso una sesión en locales en que los legados podían verse personalmente en peligro. Fracasó, pues, el intento de pacificar los ánimos, y ahora el emperador mismo sugirió a los legados que partieran, cuando ya el populacho había incluso comenzado a sitiar el palacio imperial. El emperador abandonó toda resistencia y se rindió a la propaganda del patriarca: Argyros cayó, y los consejeros más próximos del emperador hubieron de desalojar el palacio.

Lo que sigue es sólo epílogo. El domingo, 24 de julio, el patriarca reunió un sínodo, cuyo *semeioma* expuso los acontecimientos a su manera. Los legados son descalificados como emisarios de Argyros; para ejemplo escandaloso se incorpora el texto de la bula al semeioma, y la bula misma se interpreta como bula de excomunión contra toda la Iglesia ortodoxa. La excomunión fue devuelta a los legados y a todos sus sostenedores o comitentes[52].

Tal fue el famoso cisma de 1054. El juicio histórico difícilmente se cubre con el jurídico. Se discute si, muerto el papa y sin sucesor aún, tenía validez la excomunión[53]. Por su fondo, en todo caso, era una *amplificatio*, en gran parte ilegítima, del propísimo

52. GRUMEL Reg, n.º 869, cf. nota anterior

53. Por la invalidez están M. JUGIE, *Le schisme byzantin* DThC XIV 1356; parcialmente también E. HERMAN OrChrP 8 (1942) 209-218; por la validez A. MICHEL: ByZ 42 (1943/49) 193-205.

resentimiento de Humberto, aunque, en el núcleo de la cuestión, daba en el blanco. En cuanto a la forma, no se dirigía en todo caso contra la Iglesia ortodoxa como tal, ni siquiera contra su cabeza, el emperador, sino sólo contra Miguel y sus secuaces. Tampoco Cerulario excomulgó al papa o a la Iglesia romana, sino sólo a los legados y a sus comitentes, que se suponían ser Argyros y su camarilla. Pero lo que por un lado y otro se pensaba, era algo distinto. Sobre esto no puede apenas caber duda. En el derecho formal, no se habían dado actos que permitieran hablar de un «cisma en toda forma»; pero la vehemencia con que se habló y obró era nueva e inaudita, el repertorio de mutuos reproches se había ampliado esencialmente respecto del cisma marrano y su generalización era grotesca. La guerra fría entre las dos jerarquías, fueran las que fueren las consecuencias que se sacaran de los acontecimientos, tenía que endurecerse esencialmente, la indignación se prosiguió impresionantemente por ambas partes: se endurecía una situación de la que a la postre nadie sabía ya decir qué denominación había que aplicarle. No puede darse enteramente de mano a la denominación de cisma. Sin embargo, sería falso calificar de desesperada la situación de entonces. En principio, el gobierno de la Iglesia seguía en manos del emperador, y seguía en pie la cuestión de si otro emperador que el débil Constantino IX no haría girar de nuevo el timón. Además, todo el mundo conocía bien en Bizancio el violento carácter del patriarca y a nadie se le ocultaba hasta qué punto los acontecimientos todos eran fruto de su vehemente política personalísima. Y finalmente no se podía excluir que, con el tiempo, no emprendiera Roma caminos que no estuvieran ya en la línea subjetiva de un Humberto. Las iglesias de oriente no siguieron, ni mucho menos, a banderas desplegadas la política del patriarca ecuménico. Sobre todo el patriarca Pedro III de Antioquía, antiguo clérigo de Constantinopla, siguió rumbo propio y no estaba dispuesto a torcerlo hacia la línea de Cerulario [54]. En cuanto al pueblo fiel, por mucho tiempo no tuvo en absoluto noticia de este cisma, como no la tuvo la historiografía bizantina.

---

54. Sobre él y sus cartas cf. MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 416ss; BECK 535.

XLVIII. La vida interna de la Iglesia bizantina entre Focio y Cerulario

Aun cuando se ve cada vez más claramente que la hostilidad a la cultura que se achacó a los iconoclastas, procede en gran parte de la polémica contra los herejes y que antes bien, un emperador como Teófilo, último iconoclasta, fue uno de los iniciadores de una toma de conciencia del espíritu griego tras generaciones de estancamiento, es cierto, sin embargo, que el patriarca Focio, como el sabio de su tiempo, ha de ser a par considerado como el primer gran representante de dicho movimiento espiritual, en que entran por partes iguales el amor a la antigua cultura y la liberación del pensamiento, la confianza en la razón y el entusiasmo por la forma y su clásica belleza. Además, lo clásico para Focio consta por igual de las obras de la antigüedad pagana y de las de los padres de la Iglesia. Este movimiento culmina desde luego en Focio, pero *no muere a su caída. Sus huellas se descubren por dondequiera y*, una generación después de su muerte, se forma en torno al emperador Constantino VII Porfirogéneto (913-959) un círculo de atentos filólogos y colectores enciclopedistas, que acumularon mucho material, siquiera epitomando, en los trojes de la tradición, y hasta tal vez dieron forma de conserva cultural a lo que en Focio, más desprevenida y libremente, servía para la educación. Este movimiento se impuso también en la teología.

Filólogo de alta talla, filólogo también de la literatura eclesiástica fue sobre todo Aretas, discípulo de Focio, metropolita de Cesarea de Capadocia, sabio glosador y escoliasta no sólo de la literatura clásica, sino también de la Biblia y de la más antigua literatura cristiana, de Justino, Taciano, Atenágoras, Clemente, etcétera [55]. Un contemporáneo más reciente de Focio, Nicetas Byzantios, impugnador de los monofisitas armenios, del islam y de los latinos, sin apenas originalidad como tal, sorprende, sin embargo, por su argumentación escolástica, que tiene para su tiempo visos

55. Sólo disponemos aun sobre Aretas de la monografía de S Kugeas, 'Ο Καισαρείας 'Αρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ (Atenas 1913). Nueva bibl. en Beck 591-595, allí también noticia de ed. muy difundidas Ed más recientes se refieren, por lo general, a las polémicas sobre el pleito de la tetragamia (cf ByZ 28-34 (1958/64).

de racionalistas [56]. Su estilo nos sale otra vez al paso un siglo después en el metropolita Esteban de Nicomedia, autor de breves resúmenes de propedéutica filosófica y de cuestiones particulares de teología, de interés sobre todo porque en sus escritos se encendió la resistencia de los pneumáticos y entusiastas, representados por el gran místico Simeón el Nuevo Teólogo [57]. Aquí hay que mentar también una obra singular, titulada Χιλιόστιχος θεολογία escrita por León Khoirosphaktes hacia fines del siglo X, hombre en quien Aretas veía a un odioso «heleno». Se trata de una exposición de la teología en verso, que vive evidentemente, de todo en todo, de la teología de los misterios helenísticos y de la terminología neoplatónica [58]. Pero también la actividad colectora en torno a Constantino VII deja su precipitado en la literatura teológica. Teodoro Daphnopates, alto empleado del emperador Romano II (559-563), hace antologías del Crisóstomo, extractos de los sermones del padre de la Iglesia, que en forma de homilías recogen sus ideas sobre distintos vicios y virtudes, a la manera de los *excerpta* que hizo Constantino VII de la literatura profana [59]. Aquí entra también Simeón Metafrastes con sus églogas de Basilio el Grande, del Crisóstomo y de las homilías del llamado Macario [60].

Su nombre de Metafrastes lo debe, sin embargo, este Simeón a su actividad hagiográfica. Con esto llegamos al género de literatura teológica que se cultivó en esta época con intensidad nunca igualada. La confesión de la fe durante el período de los iconoclastas dio a este *genos* un florecimiento insospechado. Ya entre las dos épocas de la querella iconoclasta, un diácono Esteban escribió la vida del más importante mártir de la iconodulia, Esteban el Joven, monje del monte Auxentios [61]. Inmediatamente después de la muerte de Teodoro Estudita († 826), su sucesor Naucracio celebró sus méritos en una encíclica que halló acogida en la liturgia conmemorativa del santo [62]. Un diácono Ignacio, me-

---

56. PG 105, 588-841; J. HERGENROTHER, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam spectantia* (Ratisbona 1869) 84-138; BECK 530-531.

57. Sus obras no han sido aún editadas críticamente Sobre él y su conflicto con Simeón el Nuevo Teólogo, cf. I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (Roma 1928) p LIss; BECK 531-532.

58. La obra está en el Vat. gr. 1257. Cf. BECK 594.

59. PG 63, 567-902; DHGE XIV 80-82 (J. DARROUZÈS).

60. Algo está editado en PG 32, 1115-1382, y PG 34, 861-965.

61. BHG 1666 1666 a. 62. BHG 2311.

tropolita más tarde de Nicea, escribió, sin duda a mediados del siglo IX, el *bios* de los patriarcas confesores Tarasio y Nicéforo [63]. El arzobispo Gregorio Asbestas, el proscrito famoso del cisma fociano, es probablemente autor de la vida del patriarca Metodio [64]. Pero también una serie de otros confesores: Juan Damasceno [65], Juanicio [66], Pedro de Atroa [67], Jorge de Mitilene [68] y otros tuvieron sus panegiristas. La bibliografía de los patriarcas tuvo elaboradores, que, dejando atrás el *genos* de la hagiografía propiamente dicha, se convirtieron en cronistas y panfletistas de aquel tiempo de tan agitada política eclesiástica. Así, Nicetas David, con su partidista biografía del patriarca Ignacio, en que no le deja a Focio pelo sano [69], y un monje anónimo con su *bios* del patriarca Eutimio, en que el patriarca Nicolás el Místico corre la misma suerte que Focio en la de Nicetas David [70]. Junto a ellos está como representante de la novela hagiográfica edificativa la vida de santa Teoctista de Lesbos de un maestro Nicetas [71], o como signo de la comunicación monástica entre oriente y occidente una reelaboración griega de los relatos de Gregorio Magno sobre san Benito de Nursia [72], o como indicio de una hagiografía nacional en el marco del imperio el *bios* del georgiano Hilarión [73]; toda una abigarrada muchedumbre, ora de encomios esquemáticos, ora de fantásticas fabulaciones, ora también de ingenuas narraciones al estilo de la hagiografía de comienzos del siglo VII.

Pero precisamente este último género aceleraría en nuestra época su desaparición en nombre del clasicismo de la forma retórica, por la que los sabios del tiempo, incluso los teólogos, se entusiasmaban más y más. No es inverosímil que el plan de componer un menologio general en este estilo se remonte a Constantino VII. La tarea fue llevada a cabo por un alto empleado imperial, por nombre Simeón, que murió hacia fines de siglo y entró en la historia como el *metaphrastes* o traductor de las antiguas vidas al estilo

63. BHG 1698 1335. 64. BHG 1278.
65. BHG 884. 66. BHG 935.
67. BHG 2364-2565. 68. BHG 2163.
69. PG 105, 488-574, y MANSI XVI 209-292.
70. Ed. de C. DE BOOR (Berlín 1888) y P. KARLIN-HAYTERS Byz(B) *25-27* (1955/57) 8-152. Comentario y traducción rusa por A.P. KAŽDAN, *Dve vizantijskie chroniki X veka* (Moscú 1959).
71. BHG 1723. 72. BHG 273.
73. Ed. P. PEETERS: AnBoll 32 (1913) 236-269.

retórico. La obra, por lo que atañe a la disposición externa, carece de uniformidad: los meses de verano del santoral son despachados con mucha más brevedad que los de invierno, tal vez por razones litúrgicas. Se omiten las fiestas del Señor seguramente en consideración de los «Penegíricos» existentes. El Metafrastes admitió casi inmutados muchos antiguos textos, muchos los remozó de nuevo completamente; pero, en la mayoría de los casos, compuso precisamente una *metáphrasis* al gusto del tiempo. El Metafrastes creó así una obra bizantina modelo, no exenta ciertamente de contaminaciones y formas mixtas, pero que ha dominado a la larga la faz de la hagiografía. La tradición de las antiguas vidas ingenuas cayó en olvido. El hecho puede lamentarse, pero la estimación de la obra de Metafrastes ha de partir primeramente de lo que quiso hacer y estaba en la sensibilidad de su tiempo [74].

Tan importante por lo menos como la contribución del tiempo a la hagiografía es la que presta a la historia de la mística bizantina. Ésta tiene en la figura de Simeón llamado el Nuevo Teólogo un profeta de propio cuño. En el aspecto puramente fenomenológico su significación estriba en haber hallado el paso del tratado místico a la confesión mística totalmente personal, y hasta al himno. Sobre la sociología de su mística es de notar que trata siempre de hacerla salir del monasterio para hacerla accesible al laico de la Iglesia. Pero, por su fondo, persigue una línea que no permaneció nunca desconocida en Bizancio, aunque tuvo por de pronto una dificultad para imponerse frente a la estricta línea de mística evagriana: la mística del sentir metafísico, de la αἴσθησις νοερά. Es difícil de impugnar que ideas mesalianas fueran sus inspiradoras; pero la doctrina de la experimentabilidad de la gracia mística había hallado en Diódoco de Fótica un heraldo ortodoxo, y la introducción de las llamadas homilías de Macario, de provenencia mesaliana en el tesoro de la tradición de la mística ortodoxa, hizo lo demás [75]. El ímpetu de esta mística, que quiere

74. El *Menologion* de Metaphrastes no ha visto aún una edición de conjunto. La mayor parte de los textos, muy mezclados con otros no metafrásticos, en PG 114-116. Sobre la distinción, cf. BECK 572-575. Sobre la tradición sobre todo A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, part. I, 2 (Leipzig 1938); id., *Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie:* RQ 11 (1897) 531-553; H. ZILLIACUS, *Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes:* ByZ 38 (1938) 333-350.

75. Cf. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité hésychaste:* OrChrP 1

«experimentar» y experimentar lo más rápidamente posible, se unió tempranamente con el método [76] de la llamada «oración de Jesús», que tampoco es extraño a Simeón. Culmina en visiones de luz que en la lengua de Simeón se definen tan extrañamente que nos vemos obligados y forzados a buscar su patria en un espacio indefinible, intermedio entre el espíritu y la materia. Como Simeón es un hímnico y un confesor extático y no un teórico, sectores de la mística clásica, por ejemplo, la llamada «teoría física», el esfuerzo contemplativo por penetrar con paciencia y esperanza en las razones de la creación y de la historia, quedan en sus escritos seguramente demasiado atrás; comprensiblemente sin duda para un hímnico que sólo quiere expresar sus últimas experiencias; pero peligrosamente para los metódicos de tiempo posterior, que no tuvieron bastante en cuenta el carácter literario de las confesiones de Simeón. En Simeón vuelve a irrumpir aquel entusiasmo del antiguo monacato, que la jerarquía había sin razón creído haber desterrado: la creencia del especial papel mediador del monje como pneumático u hombre del espíritu entre Dios y el pecador [77]. Es interesante notar, ya en su puro aspecto externo, que Simeón desarrolló plenamente su carácter místico después que rompió con el monasterio de Studion, que, por su organización cenobítica y su división jerárquica, era evidentemente ajeno a tales ideas. Tampoco faltó, como era lógico, el conflicto con la jerarquía. Enfrentábanse irreconciliablemente dos concepciones de la teología, una entusiasta e irracional, otra escolástica y lógica, porque, evidentemente, ni Simeón ni el ya mentado Esteban de Nicomedia, su antípoda, estaban dispuestos a admitir lo condicional de su propio «método», y, consiguientemente, chocaron dos concepciones que se excluyen sobre el carácter y alcance del «carisma» en la Iglesia. En el curso del tiempo se allanarían los contrastes, sin que las huellas pudieran quedar del todo borradas [78].

(1935) 114-138; F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer* (Friburgo 1937).

76. Sobre su origen, cf. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison* (Roma).

77. De él procede la obrita sobre la confesión, falsamente atribuida a Juan Damasceno: PG 95, 283-304; cf. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt* (Leipzig 1898).

78. PG 120, 321-687 contiene los himnos sólo en traducción latina. La trad. alemana de K. Kirchhoff, *Licht vom Licht* (Munich ²1951), es ciertamente una obra poética, pero reproduce poco del estilo simeónico. Una colección de sus obras en edición crítica por V. Krivoshein en «Sources chrétiennes» comprende hasta ahora tres tomos (París 1963/1965). De la bibl., junto al libro de K. Holl y el de I. Hausherr citados en las notas

Si ya en la vida de Simeón se dibuja un desvío del ideal cenobítico de los estuditas, con sus implicaciones en la política eclesiástica y alternando amistad y lucha con la jerarquía, esta época significa, por otra parte, «topográficamente» un cambio del centro de gravedad del mundo monacal bizantino, de Bitinia al monte Athos, el monte santo del futuro[79]. Con las razzias árabes hasta Bitinia hacia fines del siglo IX comenzó evidentemente cierta despoblación de los monasterios sobre el Olimpo y sus aledaños. Y si es cierto que, gracias a la ofensiva bizantina del siglo X, pudo ser también conjurado este peligro, la invasión seljúcida de la segunda mitad del siglo XI trajo nuevos y más graves peligros. El florecimiento del monacato sobre el monte Athos está seguramente relacionado con esos hechos. Los orígenes del famoso monasterio están envueltos en una oscuridad que la leyenda ha transfigurado cada vez más.

A la luz de la historia aparecen hacia el siglo IX fundaciones anacoréticas, sólo raras veces de volumen mayor, que finalmente se unen en una floja comunidad y, bajo un *protos*, deliberan sobre los asuntos más urgentes. Una cesura o corte importante en esta evolución la forma la fundación de la que se llama «gran Laura» sobre el monte Athos por san Atanasio, oriundo de Trebisonda (Trapezunte), que, apoyado por su protector el emperador Nicéforo II Focas, construyó el año 961 el primer gran monasterio sobre el Athos y le dio una regla, que se inspiraba en la estudítica, pero tomaba también puntos de la benedictina. Atanasio logró no sólo imponer, gracias al poder imperial que lo respaldaba, su monasterio dedicado a la vida común contra el disfavor de los anacoretas anteriores, sino que pudo también obligar al emperador Juan I Zimiscés (969-976), sucesor de Nicéforo, a otorgar a toda la región del monasterio, el año 971 ó 972, una carta magna, el llamado *tragos*, que se conserva en su original, en que se tiene debidamente en cuenta la existencia de una nueva gran

23 y 22 respectivamente, mentemos: H.M. BIEDERMANN, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen* (Wurzburgo 1949); D.L. STATHOPULOS, *Die Gottesliebe bei Symeon dem neuen Theologen* (D. tesis, Bonn 1964). Más bibl. en BECK 583-587.

79. Una bibl. sobre Athos con no menos de 2634 números la ofrece I. DOENS: *Le millénaire du Mont Athos* II (Venecia-Chevetogne 1965) 336-495. De ella merece mentarse: F. DÖLGER (ed.), *Monchsland Athos* (Munich 1943); R.M. DAWKINS, *The Monks of Athos* (Londres 1936); E. AMAND DE MENDIETA, *La presqu'île des caloyers* (Brujas 1955).

abadía en el conjunto de la administración del monte[80]. Surgieron nuevas fundaciones, de las que hay que mentar el monasterio nacional de los georgianos (Iberon), que profesaban igualmente el ideal cenobítico. Un documento del emperador Constantino IX Monómaco del año 1046 confirmaba de todo en todo, a pesar de las resistencias aún existentes, el orden de comunidad que hallara Juan I Zimiscés. Con ello quedaba puesto el fundamento para el sorprendente desenvolvimiento de una república monacal, que pronto vendría a convertirse en exponente de la ortodoxia.

Junto a estos inicios esperanzadores de una nueva tierra monacal, el ideal monástico sufrió también, a la verdad, en este tiempo graves quebrantos que pueden resumirse en el concepto jurídico de caristicariado, es decir, la entrega de monasterios a laicos por parte de obispos, patriarcas y emperadores. En muchos casos no puede negarse la buena voluntad de los caristicarios de garantizar al monasterio, por la adopción, un patrocinio contra opresiones de toda laya, señaladamente de parte del fisco, reparar los daños ya sufridos y quitar a los monjes, con la mejor intención, la carga de los negocios seculares. Pero, más frecuentemente, aquel patrocinio no servía más que a la avaricia. Y en su génesis, el caristicariado ha de ser visto como un aspecto parcial del intento de los grandes, de los δυνατοί o *potentes*, de dilatar sus bienes e invadir también las posesiones de la libre comunidad de campesinos, intentos con que ha de luchar una y otra vez la legislación imperial del siglo X. El movimiento venía tanto de arriba abajo como de abajo arriba, es decir, también los pequeños labradores se compraban en ocasiones la protección de un grande contra la opresión tributaria y la dureza de las gabelas estatales, al precio de la renuncia a su libertad y pasando a la condición de colonos. También en los monasterios de encomienda parece haberse empezado, ocasionalmente, por el deseo de los monasterios mismos que buscaban un protector. En todo caso, el movimiento se impuso y condujo a graves quebrantos de la disciplina y hasta de la sustancia material de los monasterios. La autoridad del abad se hundió

80. Dos «Vidas» de Atanasio: *a)* ed. L. PETIT: AnBoll 25 (1906) 5-89, *b)* ed. M.J. POMJALOVSKIG (San Petersburgo 1895). Reglas, testamento y documentos cómodamente consultables en PH. MEYER, *Die Haupturkunde für die Geschichte der Athos-Klöster* (Leipzig 1894).

en la nada; los monjes se orientaban más a gusto y placer de los caristicarios que por sus superiores espirituales. El caristicario determinaba ahora el número de monjes del monasterio, la tasa máxima de la vida material, las adquisiciones para la biblioteca y el culto, y naturalmente lo determinaba puesto el ojo a la ganancia que quería sacar del monasterio. La invasión de los potentes en las pequeñas propiedades de los labriegos podía hacerse por medio de ficciones jurídicas (adopción, intestación, etc.); en los bienes monacales se necesitaba de una forma de derecho canónico, y ésta se halló en el caristicariado. La encomienda se hizo primeramente por tiempo; pero, ya se entiende, los caristicarios buscaban hacer hereditaria la posesión, y así se formaron formas intermedias («para tres personas»), que sólo débilmente tapujaban la condescendencia de las autoridades eclesiásticas, que sin duda cabe imaginar estaban ligados con los caristicarios por vínculos de familia. *De iure*, naturalmente, no se trataba nunca del traspaso de la propiedad, sino sólo de señorío; pero, como a despecho de iniciales resistencias, también en la edad media bizantina se impuso el derecho de iglesia propia o patronazgo y el patrono (Κτήτωρ = Κτίστης) coincidió cada vez más con el «bienhechor» o «restaurador» (= caristicario), se traspasaron al caristicario los derechos de propiedad, aunque condicionados por el fin de la fundación [81]. Un patriarca de la energía de un Sisinio II (996-998) [82] prohibió redondamente toda encomienda semejante; pero ya su sucesor Sergio II (1009-1019) se vio obligado a anular aquella disposición y a reconocer con escasas restricciones el caristicariado [83]. El patriarca Alejo Estudita (1025-1043) se lamenta con cálidas palabras de la situación, pero tampoco sus medidas atacan el mal de raíz, sino que se contenta con cautelas muy generales [84]. Así la situación continuó por todo el tiempo y aún florece bajo los Comnenos.

El poder del patriarca se acreció no respecto de la situación interna de su propia Iglesia, sí, empero, respecto de las vecinas y también extensivamente por la conquista de nuevos territorios. El

81. Estudio fundamental sobre las instituciones E. HERMAN, *Ricerche sulle istituzioni monastische bizantine*: OrChrP 6 (1940) 293-375. Como introducción R. JANIN, *Le monachisme byzantin au moyen-âge: Commende et typica*: RÉB 22 (1964) 5-44.

82. GRUMEL Reg, n.º 809. Texto perdido.

83. GRUMEL Reg, n.º 821; BALSAMON: RHALLIS-POTLIS II 614.

84. GRUMEL Reg, n.º 833. Texto en RHALLIS-POTLIS V 20-24 y PG 119, 837-844.

avance bizantino hacia el este islámico trajo la adquisición de territorios de gran extensión. Antiguos obispados que sólo *pro forma* figuraban desde hacía siglos en las listas pudieron ser nuevamente provistos; otros, como capitales de nuevas provincias, fueron también elevados en rango eclesiástico. No se respetaron los límites de los antiguos «patriarcados», sino que se puso más bien de relieve el primado del «patriarca ecuménico», que, desde Cerulario, puso este predicado incluso en su sello. La política imperial y patriarcal anduvieron aquí mano a mano. Si los arzobispos búlgaros bajo su fuerte zar Simeón (893-927) se hicieron conceder de Bizancio la autocefalia, las victoriosas campañas del emperador Basilio II (976-1025) pusieron fin a esta situación. El arzobispo de Ochrid se sometió de nuevo a la obediencia del patriarcado, y lo que gozó de autonomía, se lo debió más a la gracia imperial que a la suya propia. Bizancio siguió ignorando cualesquiera derechos romanos sobre el antiguo Ilírico[85]. La Seleucia isáurica parece haber sido ya sustraída por los emperadores sirios al patriarcado de Antioquía, aprovechando circunstancias políticas. Mas incluso cuando Antioquía volvió al imperio no se vio ninguna necesidad de modificar el estado de cosas. Nueva metrópoli en las montañas de Armenia vino a ser entre los años de 1020 y 1035 Colonea, que había pertenecido antes a la metrópoli de Sebaste, y ahora era capital de tema. También Melitene, capital de la antigua Armenia II, la disputada fortaleza del Éufrates, fue de nuevo provista en el siglo X de un metropolita; pero tampoco ahora duró su pertenencia al imperio más allá de las incursiones de los seljúcidas. Nuevas metrópolis fueron, por ejemplo, Cámaco en el tema Mesopotamia, Celtzena, Taron, Arsamosata, todas en Armenia, y todas debían su categoría eclesiástica, únicamente y por corto plazo, a su importancia como fortalezas fronterizas del imperio. Consecuencia de la progresiva rehelenización fue también la erección de metrópolis en el Peloponeso, así Esparta (1081-82) y antes ya Cristianópolis.

La intervención de un patriarcado ecuménico primacialmente entendido, hubo de sufrirla sobre todo, como hemos visto, Antioquía. Después de la reconquista en 969, los emperadores pusieron

85. Cf., por ej., J. SNEGAROV, *La fondation de l'église orthodoxe bulgare*, Εἰς μνήμην Σ. Λάμπρου (Atenas 1935) 278-292; H. GELZER: ByZ 2 (1893) 41ss.

por de pronto aquí patriarcas según su buen parecer, y hacían examinar a los candidatos por el *synodos endemusa* de Constantinopla. El patriarca Juan III (996-1020) se hizo incluso consagrar contra los cánones en Constantinopla y luego como patriarca traspasó, en principio, este derecho a la sede de Constantinopla. Todavía Pedro III (1052-1056), que procedía personalmente del servicio patriarcal de Constantinopla, protesta contra este falso derecho, pero sin resultado [86]. El primado jurisdiccional del patriarca ecuménico progresa a las mil maravillas a la sombra del poder imperial.

86. Cf. V. GRUMEL, *Les patriarches grecs d'Antioche sous la seconde domination byzantine:* ÉO 33 (1934) 130-147.

Sección tercera

EL CAMBIO INTERNO DEL OCCIDENTE CRISTIANO DURANTE LA REFORMA GREGORIANA

Por Friedrich Kempf, S.I.
Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma

XLIX. LA NUEVA FAZ DE LA IGLESIA: DERECHO Y ORGANIZACIÓN EN EL PERÍODO PREGRACIÁNICO

FUENTES JURÍDICAS: Atto de Milán, *Breviarium:* ed. A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* VI, 2 (Roma 1832) 60-102; *Anselmi episcopi Lucensis collectio,* ed. F. THANER (Innsbruck 1906-15), faltan allí; una parte del libro XI y los libros enteros XII y XIII; la colección de cánones del card. Deusdedit, ed. por WOLF V. GLANVEL (Paderborn 1905); P. MARTINUCCI, *Deusdedit presbyteri cardinalis collectio* (Venecia 1869); BONIZO VON SUTRI, *Liber de vita christiana,* ed. por E. PERELS (Berlín 1930); Cardinalis Gregorius, *Polycarpus,* ed. BALLERINI, *De antiquis collectionibus IV c. 17:* A. GALLANDIUS, *De vetustis canonum collectionibus sylloge* I (Maguncia 1790); IVÓN DE CHARTRES, *Decretum:* PL 161, 47-1022, *Panormia:* ibid. 1041-1344 (la *Collectio tripartita* de Ivón está inédita); *Collectio Caesaraugustana,* ed. BALLERINI (cf. supra) IV c. 18.

BIBLIOGRAFÍA: Sobre fuentes y evolución del derecho canónico: FOURNIER-LEBRAS, *Histoire des collections* (bibl. gen. I, 4) t. II; STICKLER, *Historia Fontium* (bibl. gen. I, 4) 160-195; Feine RG § 17 III; PLÖCHL, *Kirchenrecht* (bibl. gen. II, 6) II (1955) 405-411; A. MICHEL, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert. Das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform* (Stuttgart 1943), y respuesta de MICHEL a objeciones de J. Haller y Fr. Pelsters: StudGreg III (1948) 149-161; A. AUTHENRIETH, *Bernold von Konstanz und die erweiterte 74-Titel-Sammlung:* DA 14 (1958) 375-394; R. MONTA-

NARI, *La «collectio canonum» di S. Anselmo di Lucca e la riforma gregoriana* (Mantova 1941); A. FLICHE, *La valeur historique de la collectio canonum D'Anselme de Lucques:* Misc. hist. in honor. A. De Meyer I (Lovaina 1946) 348-357; U. LEWALD, *An der Schwelle der Scholastik. Bonizo von Sutri und das Kirchenrecht seiner Tage* (Weimar 1938); sobre Bonizo, cf. también E. NASALLI-ROCCA DI CORNELIANO: StudGreg II (1947) 151-162. J.T. GILCHRIST, *Canon Law Aspects of the 11th Century Reform:* JEH 13 (1962) 21-38.

Sobre los laicos en la Iglesia: PLÖCHL, *Kirchenrecht* (bibl. gen. II, 6) 1955, 160s; FEINE RG § 34; en ambos manuales se halla más material en los capítulos sobre las parroquias. Derecho de patronato: FEINE RG § 24 II, § 32 II; PLÖCHL l.c. 368-371; U. STUTZ, *Patronat:* RE 15 (1904) 13-26; id., *Eigenkirche:* ibid. 23 (1913) 375-377; id., *Gratian und die Eigenkirche:* ZSavRGkan 32 (1911) 1-33 (1912) 342s.

Obispos, metropolitas, primados: WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte* (bibl. gen. II, 6) 118-159; FEINE RG § 31, § 24 III (con bibl.); PLÖCHL l.c. 126-159; H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate* II-III: ZSavRGkan 71 (1954) 1-84, 72 (1955) 95-183; A. FELBINGER, *Die Primatialprivilegien von Gregor VII. bis Innozenz III.:* ibid. 68 (1951) 15-163.

Pontificado: FEINE RG § 28-30 (con bibl.); PLÖCHL l.c. 20-100; R. ZOEPFFEL, *Die Papstwahlen vom 11. bis 14. Jh.* (Gotinga 1872); F. WASNER, *De consecratione, inthronisatione, coronatione Summi Pontificis* (Roma 1936); E. EICHMANN, *Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter* (Munich 1951). A. HAUCK, *Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synoden im Mittelalter:* HV 10 (1907) 465-482. E. VOOSEN, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII* (Gembloux 1927) 94-157 (sobre el primado eclesiástico); H. WEISWEILER, *Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien:* StudGreg IV (1952) 129-147; K. HOFMANN, *Der «Dictatus Papae» (Gregors VII.)* (Paderborn 1933).

Legados pontificios: K. RUESS, *Die rechtliche Stellung der päpstlichen Legaten bis Bonifaz VIII.* (Paderborn 1912); son importantes los trabajos citados en la bibl. sobre la II parte, sección I, sobre las legaciones en Alemania (O. SCHUMANN), en Inglaterra (H. TILLMANN), Francia (TH. SCHIEFER), España (G. SÄBEKOW).

Cardenales: V. MARTIN, *Les cardinaux et la curie* (París 1930); J.B. SÄGMÜLLER, *Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII.* (Friburgo 1896); H.W. KLEWITZ, *Die Entstehung des Kardinalkollegiums:* ZSavRGkan 56 (1936) 115-221, reimpre. en: KLEWITZ, *Reformpapsttum und Kardinalkolleg* (Darmstadt 1957) 1-134; ST. KUTTNER, *Cardinalis. The History*

of a Canonical Concept: Tr 3 (1945) 129-214; M. ANDRIEU, *L'origine du titre de Cardinal:* Misc. Mercati v (Ciudad del Vaticano 1946) 113-144; KL. GANZER, *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter* (Tubinga 1963); más bibl. en FEINE RG § 28 II.

Curia romana: K. JORDAN, *Die Entstehung der römischen Kurie:* ZSavRGkan 59 (1939) 96-152; id., *Die päpstliche Verwaltung im Zeitalter Gregors VII.:* StudGreg I (1947) 111-135; J. SYDOW, *Untersuchungen zur kurialen Verwaltungsgeschichte im Zeitalter des Reformpapsttums:* DA 11 (1954) 18-73; R. ELZE, *Die päpstliche Kapelle im 12-13. Jh.:* ZSavRGkan 67 (1950) 145-204; J. SYDOW, *Cluny und die Anfänge der Apostol.* Kammer: SM 63 (1951) 45-66; D.B. ZEMA, *Economic Reorganisation of the Roman See during the Gregorian Reform:* StudGreg I (1947) 137-168.

La lucha por la *libertas ecclesiae* tenía por blanco y fin algo más universal que la mera liberación de las autoridades laicales. Los reformadores querían retornar a la antigua Iglesia pura, al libre juego de las fuerzas peculiares de ella. Para obtener claridad tenían que investigar sobre todo las fuentes del derecho. Como no les bastaban las compilaciones corrientes, sobre todo la de Burcardo de Worms, hubieron de sacar de los registros papales, de los *Ordines romani*, del *Liber diurnus*, de las actas de los concilios, de los escritos de los padres y de las obras históricas, de los privilegios imperiales y del derecho justinianeo una muchedumbre de textos hasta entonces no explotados; y no digamos de las falsificaciones del Pseudo-Isidoro que pasaban por auténticas, cuyo contenido estaba ahora completamente agotado. El material reunido en colecciones asistemáticas, hoy perdidas (la que más se les acerca es la *Collectio Britannica)*, parece haber estado a disposición de varios canonistas que trabajaban desde Gregorio VII. Era urgente formar colecciones sistemáticas.

Así aparecen a lo largo de todo el período de reforma nuevas compilaciones jurídicas. Para nombrar sólo las más importantes, abrió la marcha la colección, aún inédita en 74 títulos: *Sententiae diversorum patrum*, que tal vez haya de atribuirse a Humberto de Silva Candida y cronológicamente es sin duda anterior a Gregorio VII [1]. Desde Gregorio VII compusieron el cardenal Atón el *Bre-*

1. Bibl. sobre las colecciones, v. supra en fuentes, y bibl. sobre el §. La fechación de MICHEL para la colección de 74 títulos halla un apoyo en la afirmación de M.L. LEVILLAIN, *Saint-Denis à l'époque mérovingienne:* BECh 87 (1926) 299-324, de que

viarium o Capitulare, Anselmo de Lucca, amigo y compañero de armas de Gregorio († 1086), en sus últimos años, la *Collectio canonum,* muy utilizada e importante, el cardenal Deusdedit, hacia 1087, una colección de cánones igualmente considerable, más orientada a la Iglesia romana; pocos años después, Bonizo de Sutri, también gregoriano estricto, el *Liber de vita christiana* y, finalmente, por los años 1105-13 el cardenal Gregorio su *Polycarpus.* En Francia, el gran canonista Ivo de Chartres, por los años de 1094-96 hizo aparecer tres colecciones: la *Collectio trium partium,* el *Decretum,* fundado en ella y en Burcardo de Worms, y la *Panormia,* muy breve y práctica y por ello más difundida. En España, por los años 1110-20, apareció la *Collectio Caesaraugustana,* que se apoya en Ivón y, a la vez, en las colecciones gregorianas, y de la que dependen otras compilaciones.

A los autores de estos trabajos privados se les planteaba el difícil problema de deslindar la tradición auténtica de la falsa o sólo de validez particular. Aunque, por opinión común, la norma estaba dada en el papado, necesitaba determinarse con más precisión. La tesis radical de que sólo se debían admitir las leyes dadas o aprobadas por los papas, era a todas luces insuficiente. De ahí que los más inteligentes admitían todos los textos que no se oponían a las leyes romanas. Les flotaba, pues, la idea de un *ius commune,* como totalidad de un sistema jurídico de algún modo conexo, que culminaba en la autoridad de la santa sede, sin que toda disposición particular hubiera de venir positivamente del papa [2]. Naturalmente, este principio de selección nada claro era fuente de contradicciones entre los cánones particulares. Resolverlas en cada caso vino a ser la tarea más urgente. Los canonistas no se contentaron en este punto con una graduación jerárquica de los textos particulares, sino que elaboraron también considerables reglas de crítica textual e impusieron finalmente el método dialéctico para integrar o eliminar las condiciones a fuerza de distinciones y sub-

---

ya antes de 1065 el monasterio de Saint-Denis poseyó un manuscrito de la colección; referencia de CH. DEREINE, *L'école canonique liégeoise* (§ XLI, n.º 10) 2 n. 2.

2. Cf. ST. KUTTNER, *Liber canonicus. A note on «Dictatus Papae» c. 17:* StudGreg II (1947) 389-397; J.M. SALGADO, *La méthode d'interpretation du droit en usage chez les canonistes d'origine à Urbain II:* Rev. d'Univ. d'Ottava 22 (1952) 23*-35*; R. LOSADA COSME, *La unificación interna del derecho y las colecciones anteriores a Graciano:* «Rev. Españ. de derecho canón.» 10 (1955) 353-382.

distinciones. Bernoldo de San Blas, Ivón de Chartres y finalmente Algerio de Lieja trabajaron particularmente para fundar un método de concordancia. Lentamente comenzó la ciencia canónica a penetrar en el espíritu del material contenido en las fuentes; sin embargo, la ansiada *Concordia discordantium canonum* no se logró hasta el año 1140 aproximadamente con el decreto de Graciano.

El esfuerzo por lograr un sistema de derecho canónico, sostenido por la intuición de que no bastaba para el derecho canónico la conciencia medieval de raíz consuetudinaria, anunciaba una nueva época. Su impulso progresivo aseguró a la Iglesia una amplia ventaja sobre las fuerzas estatales. Reconocido poco a poco por todos los países cristianos de occidente, el derecho canónico, que adoptaba formas cada vez más firmes, hizo de la Iglesia una estructura de poder verdaderamente internacional. Ello tuvo por consecuencia que el guardián e intérprete supremo del derecho canónico, el papa, sobrepasó la posición de poder del emperador y de los reyes, situación que, desde Alejandro, fue reforzada y ampliada por una actividad de decretales continuamente acrecida. Sin embargo, sería equivocado mirar la evolución del derecho canónico sin otra meta que la exaltación de la autoridad pontificia. Lo que los reformadores hacían resaltar no sin viva crítica en la primera edad media era el principio de estructura jerárquica de la Iglesia, que no se limitaba en manera alguna al papa. Al elevar ese principio a forma jurídica, operaron una división más precisa entre laicos y clero, y abrían el camino a una más firme asociación, por decirlo así, corporativa de los clérigos sobre los verdaderos representantes de la Iglesia.

A pesar del proceso de clericalización que ahora se inicia, los *laicos* no se convirtieron en simples oyentes y ejecutores de las órdenes recibidas. Amén del derecho a administrar determinados sacramentos, derecho que los canonistas iban elaborando más y más, poseían no desdeñables facultades en cuestiones del clero y de la administración eclesiástica. Así, por ejemplo, a los llamados testigos «de envío» les competía como portavoces del pueblo criticar públicamente ante el visitador a los ministros eclesiásticos y su actividad. No pocas comunidades parroquiales alcanzaron una participación activa en la vida de la Iglesia por determinados derechos de inspección, distintos según las regiones. Y si es cierto

que a la larga perdió el pueblo su derecho, ya de suyo muy menguado, a elegir al obispo, elegía, sin embargo, a su párroco en muchos más lugares que los antiguos historiadores querían admitir. En las ciudades florecientes que continuamente multiplicaban sus parroquias, los ciudadanos supieron conquistar no sólo el derecho de presentación o nominación, sino también influencia e inspección sobre los bienes de las iglesias y de las fundaciones. Cierto que, por lo menos en principio, se les quitó a los laicos el derecho de propiedad sobre iglesias, una vez que fracasó el intento, emprendido a veces durante el tiempo de la reforma, de distinguir aún para iglesias inferiores entre lo temporal *(ecclesia)* y lo espiritual *(altare)*. Por eso, los dos primeros concilios lateranos se atuvieron al principio de que los laicos no podían poseer propiedad eclesiástica, y los beneficios inferiores debían ser conferidos por el obispo. Esta disposición fue favorecida por la decadencia acaecida entretanto del derecho de iglesia propia o patronal y su desmenuzamiento, por sobresaturación, en puros derechos especiales: *ius fundi, ius regaliae* y *ius spolii* (usufructo intermedio y de herencia), derechos y rentas particulares eclesiásticas, como el diezmo, oblaciones, etc., derecho de provisión y colación de prebendas, y derecho de traspaso del oficio eclesiástico. Así, Graciano y sus sucesores hasta Alejandro III pudieron ensayar una solución de acuerdo con el principio jerárquico. En lugar del derecho de iglesia propia pusieron el patronato, sometido a la legislación eclesiástica como *ius spirituali annexum* (Alejandro III); así, de una parte, se guardaba la propiedad para la Iglesia, y, por otra, se concedía a los antiguos patronos en agradecimiento de la fundación el derecho de presentar al clérigo para el cargo, a par de algunos derechos honoríficos; pero también se les imponían deberes (carga subsidiaria de fábrica). El conjunto, a la verdad, se quedó, en gran parte, en teoría; en la práctica, el antiguo derecho patronal prosiguió con más o menos fuerza en todas partes.

La historia de las iglesias propias puede hacernos ver lo lentamente que fue penetrando la reforma hasta los estratos inferiores de la organización eclesiástica. Así que el bajo clero, no obstante su mayor dependencia de las autoridades eclesiásticas superiores, siguió esencialmente en la situación antigua. El principio jerárquico tuvo un efecto graduado: mientras se imponía comple-

tamente respecto del pontificado, su eficacia se atenuaba ya en los *obispos*. Sin género de duda, la libre elección episcopal significa un logro permanente de la reforma. La influencia que aún les quedaba a los señores temporales, pudo eliminarse posteriormente en algunos países (en Inglaterra y Alemania por obra de Inocencio III). La participación del pueblo pasó a segundo término en el curso del siglo XII, de suerte que la elección se hizo predominantemente por el clero diocesano y, desde fines de siglo, solamente por el cabildo catedralicio. Y, sin embargo, las frecuentes contiendas electorales, originadas a menudo no por circunstancias internas de la Iglesia, sino por antagonismos imperiales y familiares, hasta qué punto seguía dependiendo la elección de factores seculares. Con ella competía el creciente poder de los arcedianos (archidiáconos) que alcanza su cúspide en el siglo XIII, lo mismo en el orden judicial que en importantes funciones de administración (visita y provisión de parroquias, celebración de sínodos de clérigos, etc.). Una pérdida más sensible, por ser permanente, sufrió la autoridad episcopal por obra del cabildo catedralicio, que supo asegurarse en el siglo XIII la participación en el gobierno de la diócesis. Cierto que los obispos no habrían podido eliminar enteramente esta competencia, pero acaso la hubieran podido limitar mejor, de no estar distraídos, particularmente en Alemania, por intereses de política imperial y territorial. Así no fueron capaces de seguir suficientemente la nueva evolución de la constitución eclesiástica, que se inicia aproximadamente con Alejandro III, y desarrollaría poderosamente la autoridad monárquica del papa. Los obispos descuidaron la organización sistemática del lugar jerárquico que les competía. A la verdad, para el primer período del siglo XII que aquí nos interesa, la relación entre el papa y los obispos no era aún verdadero problema. Aunque los papas de la reforma tuvieron sus frecuentes trabacuentas con obispos aislados, estas medidas de excepción no deben mirarse dirigidas contra la autoridad episcopal como tal. Cuanto más iba tocando a su fin el pleito de las investiduras, tanto más empeño tuvieron los papas en tener en cuenta los derechos de los obispos. Así lo muestran claramente no sólo el primer concilio de Letrán, del que antes se ha hablado, sino también la sorprendente cautela de Calixto II y sus inmediatos sucesores respecto de las exenciones monacales. ¿Y no es indicio del espíritu de aquel

tiempo el hecho de que precisamente las nuevas y florecientes órdenes religiosas de cistercienses y canónigos regulares quisieran estar sujetas a los obispos locales, los primeros por su natural vinculación con el episcopado, los últimos por el idealismo del período fundacional, siquiera se hubiera de extinguir pronto? [3] En todo caso, no puede hablarse aún de una tendencia de ligar en lo posible todo el episcopado a Roma. Si el papa decidió a veces la elección de un obispo que no le estaba directamente sujeto, si ejecutó la consagración (y exigió luego el juramento de fidelidad que se había hecho corriente), la iniciativa partió las más veces del obispo y su partido.

Mucho más desfavorable era la situación de los *metropolitanos*. Desde la época carolingia fue costumbre que pidieran el palio al papa (§ XXXV). Tomando pie de ella, los papas de la reforma, ya poco después de la mitad del siglo XI, exigieron que los nuevos arzobispos fueran personalmente a recibir el palio. Con la solemne entrega fueron ligando poco a poco, de modo más general desde Pascual II, la prestación de un juramento de obediencia, imitado del juramento feudal; es decir, aquel juramento que debían antes prestar los sufragáneos de la diócesis de Roma y algunos otros obispos por lo general italianos, según una fórmula más antigua. La nueva fórmula de juramento contenía también la obligación de la periódica *Visitatio liminum apostolorum* [4]. Con la nueva evolución penetró definitivamente la antigua concepción romana, asible ya a fines del período carolingio, de que el ejercicio de los derechos metropolitanos de ordenación o consagración dependía de la posesión del palio. La vinculación con Roma, asegurada simbólica y jurídicamente, facilitó la visión de la autoridad metropolitana como participación en la autoridad universal del papa. Con ello no iba forzosamente aneja una merma de las facultades arzobispales. De hecho, la mayor parte de los derechos quedaron por de pronto intactos, y hasta se ampliaron respecto de las elecciones

---

3. G. SCHREIBER, *Kurie und Kloster im 12. Jh. I* (Stuttgart 1910) 100-108, 83-91; sobre la consideración por parte de los papas de los derechos episcopales, cf. ibid. 58-63 65-74 77s 112s 177-179; F.J. SCHMALE, *Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Colonia-Graz 1961) passim

4. TH. GOTTLOB, *Der kirchliche Amtseid der Bischofe* (Bonn 1936); E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies* (Princeton/N.J. 1957) 348-350; J B. SAGMÜLLER, *Die Visitatio liminum bis Bonifaz VIII.*. ThQ 82 (1900) 69-117. Sobre el palio, cf. § XXXV, número 4.

irregulares episcopales por el derecho de devolución, creado el año 1080. A pesar de todo, los metropolitas significaron prácticamente aún menos de lo que significaran en la primera edad media. La causa ha de buscarse antes bien en los obispos que en los papas. Efectivamente, por antigua rivalidad sostenida por el espíritu del Pseudo-Isidoro, muchos obispos preferían, en cosas de derecho, dirigirse directamente o por apelación a la santa sede.

Los *primados* que aparecen desde Gregorio VII no poseyeron prácticamente influencia alguna. De esta institución, que se destinó a instancia voluntaria de apelación, hemos hablado antes (§ XXXV). Se remonta a una invención erudita pseudo-isidoriana, que, volviendo a la división provincial romana de las Galias, atribuía a los metropolitas de la respectiva provincia primera (por ej., Lugdunensis prima) la posición de un primado o patriarca de la provincia subordinada del mismo nombre (Lugdunensis secunda, etc.). La idea no se hizo realidad hasta el tiempo de la reforma. La iniciativa difícilmente partiría del papa, sino de arzobispos franceses de una *prima sedes* que, fundándose en el Pseudo-Isidoro que se tenía por auténtico, creían deber reclamar un antiguo derecho. Una vez que Gebuino de Lyón obtuvo el primado para su sede (1079), era ya, por lo menos para Francia, cuestión de tiempo la erección de otras sedes primadas: para Narbona en 1097, para Bourges bajo Pascual II, para Vienne en 1119. Fuera de Francia elevaron los papas a la misma categoría las iglesias de Toledo en 1088, de Salerno en 1098, de Pisa en 1138, de Grado en 1155. La pretensión de Canterbury fracasó ante la resistencia de York. A la verdad con ello se ganaron ventajas honoríficas más bien que poder real. En efecto, la prevista posibilidad de apelación despertó poco interés. Y si alguna vez se acudió a ella, los metropolitas interesados opusieron resistencia activa o pasiva.

Así pues, como ni los obispos estaban interesados en una fuerte autoridad metropolitana ni los metropolitanos en una autoridad primada por débil que fuera, el principio jerárquico con su aspiración a la unidad y cohesión de la Iglesia jurídica aprovechó sobre todo a su cabeza, el *papa*. En lucha por la *libertas ecclesiae*, la Iglesia romana pudo finalmente hacer realidad su propia libertad, es decir, sus pretensiones primaciales, fundadas en tradición auténtica o tenida por tal; así, sobre todo, la libre elección papal, sufi-

cientemente asegurada ahora tanto respecto del monarca alemán que en el curso de la querella de las investiduras perdió su derecho de consenso reconocido aún por Nicolás II, como respecto del pueblo y clero romano, que tomaban aún parte en la elección, pero fueron dominados y lentamente desplazados por los privilegios de los cardenales; además, el derecho único a la convocación de concilios generales que, en lugar de los anteriores concilios romanos provinciales, fueron organizados por los papas reformistas en Roma y en otras partes y fueron el antecedente de los concilios generales de la edad media (Inocencio III fue el primero que equiparó el concilio lateranense IV a los concilios ecuménicos); y finalmente, el principio de la suprema autoridad jurídica, judicial y administrativa en cuanto se creía poderlo asir en la tradición. No siempre es fácil en el estado actual de la investigación deslindar para la época reformista y los comienzos del siglo XII la extensión de esta plenitud de poder, en modo alguno ilimitado, que sólo se desenvuelve más ampliamente por el derecho de las decretales. Cuando, por ejemplo, Gregorio VII reclamaba el poder de cambiar en caso de necesidad antiguos cánones, no quería aún atribuirse verdadero derecho de legislación [5]; sólo la evolución que se inicia con Graciano creó las condiciones para ello. Tampoco estaba aún suficientemente aclarado el derecho de privilegios y dispensas, a pesar de algunos indicios, por ejemplo, en Ivón de Chartres para la dispensa papal. Respecto de la suprema autoridad judicial vigían entonces, aproximadamente, los siguientes derechos: la inmunidad judicial del papa (excepto en caso de herejía) [6]; la competencia judicial tanto sobre monasterios exentos como sobre todos los obispos y en general sobre las *causae maiores;* finalmente, la posición de la Iglesia romana como instancia suprema de apelación. Los derechos primaciales de administración atañían principalmente a la suprema inspección teórica, a la erección, demarcación y supresión de diócesis, cambio de orden de un esta-

5. Cf. ST. KUTTNER, l. c. 396 n. 42; G. LADNER, *Two Gregorian Letters:* StudGreg V (1956) 225-242.

6. Según la demostración clara de J. RYAN, *Card. Humbert: De s. Romana ecclesia. Relics of Roman-Byzantine Relations 1053-1054:* MS 20 (1958) 206-238, part. 219-224, la cláusula de herejía no lleva cuño de Humberto, como pensó W. ULLMANN, *Card. Humbert and the Ecclesia Romana:* StudGreg IV (1954) 111-127, sino que fue tomada por él de la tradición eclesiástica de fines de la época carolingia, sin que él la explotara en sentido propio; sobre la tradición carolingia tardía cf. cap. 35.

blecimiento monástico, exenciones monásticas e intervención en la provisión de obispados, facilitada por un proceso incoado en la santa sede, o por el uso del derecho de devolución, que un sínodo romano del 1080 había reconocido al papa y al metropolita para el caso de elección episcopal irregular; otras posibilidades de intervención se añadieron desde fines del siglo XII por la fijación jurídica de la elección episcopal. Al desenvolvimiento posterior que se inicia con el derecho de decretales pertenecen igualmente los derechos a proveer prebendas inferiores, lo mismo que la organización de una soberanía papal de finanzas y orden.

Si es cierto que tampoco la monarquía papal se organizó plenamente hasta más adelante, la reforma, sin embargo, le ayudó a abrirse paso y acabó con la amplia independencia del episcopado en la primera edad media. Tanto más de notar es la poca resistencia que encontró. Cierto que no faltaron protestas indignadas contra medidas particulares o también contra la actitud de principio de Gregorio VII, el cual —así se dice en la negativa de 1076— quería arrancar en lo posible toda autoridad a los obispos; cierto que se pusieron teóricamente en tela de juicio derechos particulares del papa, y hasta reformistas como Ivo de Chartres desearon a veces un cuidadoso deslinde de la competencia pontificia; pero en lo capital, amigos y enemigos estaban de acuerdo: ardientes antigregorianos reconocieron el primado romano lo mismo que sus directos defensores [7]. Sólo uno tuvo la audacia de poner el hacha a la raíz: el Anónimo normando [8]. Según él, el primado no es institución divina, sino creada por los hombres por ser Roma capital imperial y, por tanto, no es de necesidad para salvarse. Todos los obispos son vicarios de Cristo y, consiguientemente, nadie los puede juzgar. La verdadera madre de todas las iglesias es Jerusalén, no Roma. El que quiere crear un orden o jerarquía superior, escinde la Iglesia *una*. Este lenguaje era tan inaudito, que cayó en el vacío.

La reforma no tenía tanto que imponer el principio del prima-

7. Cf. K. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* (Leipzig 1894) 553.

8. Sobre todo en los tratados III, V-VI: MGLiblit III 656-662 679-686; sobre el autor, cf. H. SCHERRINSKI, *Untersuchungen zum sog. Anonymus von York* (Wurzburgo 1940); P. DE LAPPARENT, *Un précurseur de la réforme anglaise, l'Anonyme de York:* AHD 15 (1946) 149-168; G.H. WILLIAMS, *The Norman Anonymus of 1100 A.D. Towards the Identification and Evaluation of the so-called Anonymus of York* (Cambridge/Mass. 1951).

do como tal cuanto su aplicación práctica. Que ello se consiguiera se debió en gran parte a los *legados pontificios*. Ya desde los tiempos más remotos, había enviado la Iglesia romana legados con misiones particulares, y hasta, del siglo V al VIII, mantuvo en la corte del emperador bizantino y del exarca de Ravena, enviados permanentes, los llamados apocrisiarios. Además, a Bonifacio y otros heraldos de la fe los había levantado a legados misionales, y ya en los siglos V-VI había confiado a obispos eminentes el vicariato apostólico para países lejanos. Desde 1056 aproximadamente, los papas de la reforma aprovecharon esta corriente tradicional, casi estancada, para reorganizar las legaciones. Cierto que se mantuvo el antiguo principio de que los legados recibieran sólo los poderes que requería su misión; pero, como el trabajo general de reforma exigía poderes universales, los legados destinados a ella, que eran por lo general cardenales u obispos indígenas, fueron hechos vicarios del papa, que gozaban de plena autoridad primacial, en la medida que la pretendía entonces Roma. Naturalmente, había también legaciones con misiones particulares, que eran preferentemente desempeñadas por clérigos inferiores. La actividad de los legados de reforma consistía principalmente en la visita y en la celebración de sínodos, en que la resistencia hubo de quebrantarse a menudo por penas rigurosas que iban hasta la deposición y por intervenciones en los bienes de los obispados. Los papas no parece se reservaran aún, como lo hicieron posteriormente, ciertas competencias; pero no se sentían ligados a las decisiones de sus legados; la actividad legaticia, que entraba en competencia con el oficio episcopal y metropolitano, se fue limitando en la medida en que la reforma daba sus frutos y los papas podían contar con la cooperación de los obispos. La instrucción de Calixto II a Guillermo de Palestrina, legado de Alemania, de proceder *inoffensa caritate*, pudiera valer como lema para comienzos del siglo XII. Una división propiamente dicha en clases de legado no había tenido aún lugar. Se inició desde Alejandro III y dio los siguientes grupos: *legati a latere*, dotados de una multitud de derechos especiales, que se consolidaron en una *iurisdictio ordinaria; legati missi* (menor autoridad); *nuntii apostolici* (misiones especiales); *vicarii apostolici* o *legati nati* (obispos u arzobispos indígenas).

Más decisiva aún resultaría una nueva creación de la reforma:

el *colegio cardenalicio*. Sus orígenes son discutidos[9]. Desde el siglo V, los presbíteros de las iglesias titulares romanas para las basílicas cementeriales de San Pedro, San Pablo y San Lorenzo, y luego también para Santa María la Mayor y la iglesia del Laterano, tenían que desempeñar un servicio litúrgico hebdomadario. Este servicio se modificó probablemente en el siglo VIII en el sentido de que, en adelante, lo desempeñaban en la basílica lateranense siete obispos de las diócesis vecinas, en las otras cuatro basílicas los presbíteros de las iglesias titulares repartidas en siete grupos y elevadas al número de veintiocho. Ahora bien, como desde Gregorio Magno se llamaba *cardinales* («incardinados») a los clérigos que eran empleados fuera de su iglesia de origen en otra iglesia, se usó ahora este título para obispos y sacerdotes que actuaban en el servicio hebdomadario romano. Sus funciones eran puramente litúrgicas; no les conferían, pues, de suyo título alguno a una posición especial de poder dentro de la curia romana. Ahora bien, dentro y fuera de Italia, había también en muchas iglesias «cardenales», que no deben confundirse con los romanos. El más importante grupo entre ellos lo formaban los llamados *presbyteri de cardine;* su ventaja consistía en que, a diferencia de los oratorios privados e iglesias propias, pertenecían al obispado o a la catedral y, por tanto, estaban unidos al quicio *(cardo)* de la diócesis[10]. Ambos conceptos han de tenerse en cuenta para la formación del colegio cardenalicio. Como convenía a los papas que los que les ayudaban en su obra de reforma ocuparan las iglesias más prestigiosas de Roma, los inscribían en su mayor parte entre los cardenales obispos y presbíteros. Ocupados en las actividades reformistas, los nuevos cardenales se desligaban naturalmente de los deberes del servicio hebdomadario a que de suyo los obligaba la posesión de las iglesias. Como representantes (con el papa) de la Iglesia romana, quicio de toda la Iglesia universal, vinieron así a ser *episcopi, presbyteri cardinis romani*.

---

9. La siguiente exposición se apoya en el estudio capital de KLEWITZ y en el trabajo que lo continúa de KUTTNER (ambos citados en la bibl. sobre el §).

10. Este concepto no es tampoco del todo ajeno a las fuentes romanas y papales de la primera edad media. Otros «cardenales» eran de origen litúrgico. Así los papas concedieron a unas pocas iglesias catedrales (por primera vez a Magdeburgo en 968) un clero cardenalicio dotado de privilegios, mientras en Francia se llegó a formas semejantes por la vía del derecho consuetudinario; cf. KUTTNER (bibl. sobre el §).

Se comenzó por los cardenales obispos. El decreto sobre la elección papal del año 1059 los elevó, para el tiempo de sede vacante, a representantes propios de la Iglesia romana. Los cardenales presbíteros, auxiliares no menos fervientes en la lucha por la reforma, lograron su posición en tiempos de Clemente III y Urbano II; a Clemente, casi sólo se pasaron efectivamente cardenales presbíteros gregorianos y alcanzaron junto a él tal influencia, que Urbano II hubo de tener la misma consideración con los cardenales presbíteros que se le adhieran. Con ambos papas aparecieron finalmente los cardenales diáconos, que en tiempo de Pascual II contaban ya 18 miembros. Sigue discutido cómo se llegó a ello. El hecho que los siete diáconos (seis por la desaparición del arcediano) que pertenecían de muy atrás a la iglesia del Laterano y prestaban al papa servicios litúrgicos y administrativos, alcanzaran rango cardenalicio, entraba en la marcha general de la evolución. Menos claro es, sin embargo, por qué se les agregaron los doce llamados diáconos regionales, sobre todo porque nada cierto sabemos de este grupo (su origen, que no consta cronológicamente, debe de estar de algún modo relacionado con la nueva división de la urbe que tuvo seguramente ya lugar en el siglo X). Con Pascual II, alcanzó su conclusión el colegio cardenalicio con sus siete (pronto seis) obispos, vientiocho presbíteros y dieciocho diáconos. De composición internacional se mantuvo en adelante como institución consultiva y auxiliar junto al papa, y supo afianzar su influencia en lo sucesivo, señaladamente durante el cisma de 1130-38, sin que se llegara a una clara regulación de su derecho de diálogo frente al papa. La función consultiva de los cardenales, por lo menos en el consistorio alcanzó tanto peso que los papas creyeron poder renunciar a la frecuente convocación de sínodos generales. La organización más firme que lentamente se fue abriendo paso condujo a una caja propia administrada por el cardenal camarlengo y una exacta regularización de los ingresos.

La tendencia centralizadora del papado reformista tenía forzosamente que transformar los antiguos órganos administrativos. De la historia de la *cancillería papal* se ha hablado anteriormente (§ XXXIV). Ahora se desprendió paulatinamente de sus vínculos con los escriniarios de la ciudad de Roma. Los frecuentes viajes de los papas, que comienzan con León IX, trajeron consigo que los do-

cumentos expedidos en camino fueran redactados por los capellanes que acompañaban al papa (los escriniarios ocupados en los documentos privados romanos se quedaban naturalmente en casa) o por escribanos de la región correspondiente. Pronto se dio el paso inmediato: el bibliotecario-canciller estableció un clérigo del palacio laterano, luego dos y cada vez más como *scriptores* permanentes, y puso así el fundamento de un colegio clerical oficial de *scriptores*, que, a la larga (definitivamente desde que entró en su cargo de canciller Aimerico en abril de 1123), quitó toda posibilidad de ocupación a los escriniarios de la ciudad, incluso la que hasta entonces les compitiera de redactar los privilegios solemnes dados en Roma. La nueva evolución revolucionó también los diplomas papales. En lugar de la curial romana empleada por los escriniarios, se introdujo la minúscula franca, pronto adaptada a la cancillería. Surgió una nueva lengua formularia que admitía las olvidadas reglas del *cursus latinus*, y a los antiguos documentos, transformados, se añadieron nuevas especies. Cuando, el 1118, subió al trono pontificio el canciller Juan de Gaeta, que llevaba 30 años de actividad en muchos campos, se fijó la nueva tradición de la cancillería. De composición internacional, dirigida desde fines del siglo XII por un cardenal, y con organización cada vez más fina, la cancillería representó hasta el siglo XII la más importante oficina de la administración papal.

Se organizaron de nuevo las finanzas. Urbano II, a ejemplo de Cluny, las puso bajo dependencia de un camerario, fundando así la *Cámara Apostólica*. Este momentáneamente modesto oficio se agrandó en 1140 con la administración del tesoro que comprendía además la de la biblioteca y la del archivo, y el camerario de Adriano IV, el cardenal Boso, pasó a ocuparse de los bienes pontificios en los Estados de la Iglesia. De entonces, y en adelante, se mantuvo ya permanentemente. El camerario alcanzó el lugar de los más altos funcionarios de la corte papal, y la cámara menoscabó por lo menos, sino superó, la importancia de la cancillería durante los siglos XIII y XIV.

Capellanes del papa los hubo tal vez ya antes de la reforma; pero apenas si puede hablarse de una capilla papal propiamente dicha hasta fines del siglo XI. Esta institución, imitada de las cortes reales y episcopales, influyó en la evolución de la curia romana,

en cuanto que los clérigos unidos en ella podían ser empleados para cualquier servicio o para cualquier oficio que se creara. Así poseía finalmente el papa una corte independiente, desligada de la ciudad de Roma, que él podía configurar a su gusto. Por eso no es azar que, desde fines del siglo XI, en lugar de la antigua denominación de *sacrum palatium Lateranense*, se impuso el nombre, vigente aún hasta hoy día, de *curia romana*. Ésta contraponía, como su parigual, la corte pontificia a la *curia regis* germanoromana. La igualdad fue tan consecuentemente buscada que, desde Urbano II, los papas introdujeron los cargos cortesanos de senescales, coperos, etc., que, a decir verdad, no lograron importancia alguna. Con la posibilidad de libre evolución de su aparato administrativo, los papas de la reforma dieron un paso decisivo hacia adelante.

L. LA NUEVA RELACIÓN DE LA IGLESIA CON LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

BIBLIOGRAFÍA: Sobre las ideas políticas, cf. las obras capitales en la Bibl. gen. II, 8*b*; ibid. II, 8*a* trae las citas de KERN, *Gottesgnadentum*, DAVID, *La souveraineté*, y O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, en cuyo tomo II 502-644 se halla el importante capítulo: *Die publizistischen Lehren des Mittelalters*. Hay que mentar además: L. KNABE, *Die gelasianische Zweigewaltenlehre bis zum Ende des Investiturstreites* (Berlín 1936); G. TELLENBACH, *Libertas* (bibl. sobre la sección I, p. 545) 48-76 175-192; W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government* (bibl. gen. II, 5) 253-412, y sobre ella F. KEMPF ibid. 135-153; E. VOOSEN, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII. Contribution à l'histoire du droit public* (Gembloux 1927); A. FLICHE, *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XI*[e] *siècle:* RH 125 (1917) 1-67; G. LADNER, *Aspects of Medieval Thought on Church and State:* «Review of Politics» 9 (1947) 403-422; F. KEMPF, *Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche:* ZSavRGkan 78 (1961) 403-422; id., *Kanonistik und kuriale Politik im 12 Jh.:* AHPont 1 (1963) 11-52.

Sobre la «Christianitas»: G. TELLENBACH, *Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes:* StudGreg II (1947) 125-149; J. RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée Pontificale des origines à Innocent III* (París 1939); É. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Lovaina-París 1952); G. LADNER, *The Concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and their Relation to the Idea Papal «Plenitudo potestatis»*

from Gregory VII to Boniface VIII: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954) 49-77; F. KEMPF, *Das Problem der Christianitas im 12.-13. Jh.:* HJ 79 (1960) 104-123; J. VAN LAARHOVEN, «*Christianitas*» *et réforme grégorienne:* StudGreg VI (1959/61) 1-98.

Sobre los honores imperiales del papa: H.W. KLEWITZ, *Die Krönung des Papstes:* ZSavRGkan 61 (1941) 96-130; P.E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte:* StudGreg II (1947) 403-457; cf. también infra la nota 8, y las obras citadas en la bibl. al § anterior de ZOEPFFEL, WASNER, EICHMANN sobre elección e intronización.

Pontificado y Estados: K. BIERBACH, *Kurie und nationale Staaten im frühen Mittelalter* (Dresden 1938); K. JORDAN, *Das Eindringen des Lehnwesens in das Rechtsleben der römischen Kurie:* AUF 12 (1932) 13-110; K. JORDAN, *Das Reformpapsttum und die abendländische Staatenwelt:* WaG 18 (1958) 122-137; para los Estados particulares, cf. la bibl. sobre la penúltima sección I, supra, p. 545ss.

El principio jerárquico de la reforma no afectó a la Iglesia tal como hoy la entendemos, como institución distinta de la sociedad y del Estado, sino a la *ecclesia universalis*, que venía de la temprana edad media e incluía también el Estado y la sociedad. Los reformadores mantuvieron de todo en todo esta unidad religiosa y política, pero quisieron dar finalmente validez plena a la dimensión del valor religioso. Ahora bien, puesto que el sacerdote es competente para la esfera religiosa, exigían que el sacerdocio, por medio de su cabeza el papa, dirigiera el mundo cristiano.

Así fundaban una *nueva relación con la realeza cristiana.* La teocracia de los soberanos seculares se les aparecía como una perversión del recto orden, como una contradicción al valor superior y superior función del oficio sacerdotal. Para demostrarlo, se fueron a buscar las viejas ideas que hacían resaltar la preeminencia sacerdotal: las comparaciones de oro-plomo, sol-luna, alma-cuerpo, o la distinción entre la misión vivificante del sacerdote y la función real fundada en el terror de la espada, o el origen del sacerdocio que viene directamente de Dios, y el de la realeza, que se hizo necesaria por razón del pecado original, fue creada por los hombres sólo con asentimiento de Dios y se abusó a menudo de ella como consecuencia de la caída. Pero todo esto habría servido de poco si los reformadores no hubieran negado el carácter sacramental de la consagración de la realeza en el sentido de una participación especí-

fica en el sacerdocio y realeza de Cristo. Para ellos, que pensaban según un jerarquismo riguroso, el soberano secular era un laico, que precisamente como funcionario importante de la *ecclesia universalis*, no había de estar por encima ni a par de los sacerdotes, sino debajo de ellos. Como hubiera de entenderse concretamente la relación de dependencia, fue punto sobre el que no reflexionaron sistemáticamente Gregorio VII ni sus amigos (sólo se hizo en los dos siglos siguientes); pero sí que pretendieron para el sacerdocio el derecho de decidir sobre la aptitud de un soberano, sobre todo cuando se hace insoportable por su gobierno impío y tiránico. Para este caso, Gregorio VII exigía (cf. supra, § XLIV) la competencia judicial del papa, como pastor supremo de las almas, dotado del poder de atar y desatar, así como el derecho a excomulgar, dispensar el juramento de fidelidad y deponer al rey o emperador. Sus ideas no dejaron de ser contradecidas; sin embargo, fuera de la pretensión de deposición, que tropezó en los mismos círculos eclesiásticos con fuertes dudas y hasta el año 1245 ningún papa llevó a la práctica, se impusieron de manera bastante general, aunque los soberanos alcanzados por las medidas de coacción de la Iglesia se negaron una y otra vez a obedecer [11].

La tajante iniciativa de la reforma tenía que sacudir la trabazón o estructura del mundo occidental. Los partidarios de la realeza se pusieron naturalmente a la defensiva. A decir verdad, en la medida que defendían la vieja teocracia, tal como lo intentó a principios del siglo XII el Anónimo Normando con audaz y extremada dialéctica [12], daban una batalla perdida. Y es así que el oc-

---

11. Gregorio VII no fue un pensador sistemático. Su ideología indudablemente agustiniana carecía de precisión. Aunque no conocía un ámbito propio de lo civil, derivaba, sin embargo, de Dios el poder político de un rey cristiano; sobre la doctrina que se le suele endosar del origen demónico del dominio secular, cf. A. NITSCHKE: StudGreg 5 (1950) 190s. De pareja actitud, de tendencia hierocrítica, pero espiritualista y no bastante diferenciada, pueden sacarse y de hecho se han sacado conclusiones opuestas, desde el momento en que, desde Graciano, se trató de investigar mejor la relación entre *Regnum* y *Sacerdotium*. Las dos cartas de Gregorio que contienen sus pretensiones de deposición son: Reg. IV 4, VIII 21, ed. CASPAR 293-297 544-563. Sobre la doctrina política de Gregorio, cf. la bibl. al cap. 44; sobre la doctrina de los reformadores en general: VOOSEN (bibl. sobre este cap.) passim (con más bibl.); A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, 3 t. (Lovaina 1924/37) passim; C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* (Leipzig 1894); A. FAUSER, *Die Publizisten des Investiturstreites* (Munich 1935).

12. Para el Anónimo Normando, la Iglesia no es esposa de Cristo sacerdote, sino de Cristo rey. Comoquiera que lo mismo sacerdotes que reyes son levantados por el sacramento del orden sobre la personalidad natural a una personalidad de gracia, representan al Dios hombre Cristo de forma que el sacerdote se ordena a la naturaleza humana doliente

cidente se disponía a salir del estadio de la coherencia de la temprana edad media y desenvolver nuevas formas sociales más diferenciadas. Pero este proceso repercutió también sobre la reforma. El occidente no estaba dispuesto a permutar simplemente la trasnochada teocracia real por una hierocracia papal; y es indudable que el radical ímpetu religioso de Gregorio VII iba derecho a la hierocracia. Las reacciones, que ahora surgían, las había provocado el mismo Gregorio. En el fondo, al pensamiento unilateralmente espiritual de Gregorio sólo le importaba el designio espiritual y político de la *ecclesia universalis;* para ello sería en adelante competente la autoridad eclesiástica. Con ello rompía, sin querer, la unidad de fin de la anterior *ecclesia universalis,* pues en ella estaban tan íntimamente compenetradas la voluntad política espiritual y la voluntad política secular, que también un soberano secular podía atender al fin total religioso-político. Gregorio quería guardar la unidad, pidiendo a los reyes que subordinaran totalmente sus intereses al fin espiritual y político; pero los soberanos sólo muy condicionalmente se avinieron a ello. Ahora tomaron por su parte el designio político y profano por su cuenta y lo desenvolvieron con relativa independencia.

El curso de la querella de las investiduras, la distinción cada vez más clara asentada por los soberanos entre el oficio de la Iglesia y lo temporal, hace ver ejemplarmente hacia dónde marchaba la evolución. Por eso, a despecho de un mantenimiento demasiado conservador de anticuados derechos teocráticos, los defensores alemanes e italianos de Enrique IV (cf. supra, § XLV), ostentan buen olfato de los problemas de su tiempo, cuando a la pretensión de los reformadores contrapusieron el principio gelasiano, que no había sido abandonado ni aun en la temprana edad media, de la bipartición de poderes, y recalcaban que la autoridad la recibía directamente de Dios no sólo el sacerdote, sino también el rey.

Su posición, que no era ni mucho menos inconciliable con la

---

de Cristo; el rey, en cambio, a la naturaleza divina dominadora del Redentor. A base de estas dos premisas, el autor atribuye al soberano secular el puesto supremo en la Iglesia: al rey incumbe instituir sacerdotes y, en virtud de su derecho sacramentalmente fundado, concederles la administración de los bienes de la Iglesia y el poder de régimen sobre el pueblo de Dios; él convoca y dirige los concilios; preside en general a la Iglesia como *pastor, magister, custos, defensor, ordinator, liberator;* cf. los tratados IV-V: MGLiblit III 662-679 684-686.

de Gregorio VII y sus secuaces, se fue afirmando cada vez más fuertemente en lo sucesivo. Buena ayuda prestó aquí el derecho romano. Aprovechado ya en el pleito de las investiduras, pronto lo alegarían cada vez más fuertemente las florecientes escuelas de legistas. Así, lentamente el *regnum* fue transformando su anterior soberanía, fundada en la consagración y el servicio a la *ecclesia universalis*, en una realeza de derecho divino, en una soberanía sobre un ámbito de derecho y acción que debía ser administrado independientemente en virtud de la *potestas* directamente otorgada por Dios; un orden que, durante los siglos XII y XIII, comenzó a caminar con creciente conciencia hacia la soberanía plena. En el fondo competía aquí con el empeño de los papas, cada vez más visible en la época posgraciánica, de unir bajo su autoridad monárquica el correspondiente ámbito jurídico en un *regnum ecclesiasticum* lo más firme posible. Ni siquiera en el orden de lo sacro querían ceder simplemente los señores temporales. Su degradación a laicos dentro de la Iglesia les hizo desarrollar una realeza «por la gracia de Dios», que no se apoyaba en la base específicamente eclesiástica, y hasta, en parte, se nutría originariamente de fuerzas gentiles, que pervivían por una parte en el derecho imperial romano con su sacrilización del monarca, derecho y reino, y, por otra, en las imaginaciones mágicas germánicas de la «salud del rey» ligada al linaje dinástico [13].

El proceso de separación del *regnum et sacerdotium* necesitaba tiempo. Aun cuando la «doble unidad» de los dos poderes sólo funcionalmente distintos, concebidos a la manera de estamentos, fue lentamente sustituida por el contraste más preciso entre dos autoridades inmediatamente venidas de Dios que mandan sobre órdenes autónomos de derecho público, el occidente tenía aún largo trecho por recorrer hasta que, a principios de la edad moderna, se contrapusieran las comunidades ontológicamente distintas de

---

13. F. KERN, *Gottesgnadentum* (bibl. gen. II, 8a) 94-120 213-216; M. BLOCH, *Les rois thaumaturges* (Etrasburgo 1924); P.E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich* I (Darmstadt ²1960) 145-155; id., *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung* (Weimar 1937) 122-126. No cabe duda de que los primeros testimonios sobre las curaciones de escrófulas por los reyes franceses e ingleses y sobre el aceite del cielo caen en los comienzos del siglo XII. Sobre la salud del rey cf. K. HAUCK, *Geblütsheiligkeit: Liber Floridus*, Festschr. P. Lehmann (St. Ottilien 1950) 187-240. Sobre el *Law-centered Kingship* del s. XII-XIII, trata impresionantemente H.E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies* (Princeton/N.J. 1957) 87-192.

la Iglesia y del Estado. A despecho de la creciente disgregación, la unidad superior de la *ecclesia universalis (christianitas)* que abarcaba ambos órdenes de derecho, siguió siendo durante los siglos XII-XIII un factor básico de la vida social y política. Antes de la contienda de las investiduras, los emperadores alemanes, no obstante la actitud de indiferencia y hasta de repulsa adoptada por lo general fuera de Alemania, representaron de algún modo la unidad de occidente (cf. § XXVIII y XXXII). Aun posteriormente pretendieron ser guías o cabezas de la cristiandad (por lo menos del orden secular), pero el giro que entretanto había dado occidente hizo cada vez más problemática su pretensión. Los reinos que cobran fuerza a partir del siglo XII y son muy celosos de su independencia concedían al emperador mera preeminencia honorífica, pero no autoridad jurisdiccional superior; y la relación con la Iglesia romana se había invertido durante la querella de las investiduras: el emperador no poseía en adelante derechos sobre el papa; sí, empero, el papa sobre el emperador, que necesitaba de la consagración y coronación y estaba obligado a proteger a la Iglesia romana. Lo que el brillo del imperio había dejado hasta entonces en la sombra, aparecía ahora a plena luz: la unidad occidental estribaba a la postre en la fe común y en la común pertenencia a la misma Iglesia. Este fundamento ganaba ahora, desde la reforma, por la unión internacional de la jerarquía eclesiástica y por la formación de un derecho canónico uniforme, válido en todos los países cristianos, una firmeza enteramente nueva. De este modo la Iglesia vino a ser la verdadera representante de la cristiandad occidental y el papa, a la cabeza de la Iglesia, guía de la misma.

No sólo la extensión del territorio jurisdiccional; también la manera de ejercer del poder levantaban al papa por encima de emperadores y reyes. En la mayor parte de los reinos pasó mucho tiempo hasta que el poder penetró suficientemente las capas feudales y alcanzó más o menos directamente a cada súbdito; la tarea del papa era de antemano más fácil. Pues su jurisdicción se extendía no sólo a los obispos y a través de ellos a los diocesanos, sino también, directamente, a cada fiel cristiano. Desde comienzos del siglo XII se aprovechaban de ello sacerdotes, monjes y laicos, llevando de continuo sus pleitos a Roma directamente o por ape-

lación. Y si es cierto que había un orden jurídico secular, que iba llegando a creciente independencia, la preferencia se daba al orden espiritual. La doctrina católica sobre el Estado, según la cual Estado y sociedad están obligados a la ley de Dios y a la ley moral y a la Iglesia incumbe la interpretación de esas leyes, tenía que hacerse sentir con más fuerza en los siglos XII y XIII de lo que actualmente fuera posible. La dependencia de la esfera jurídica secular fue tan lejos, que la Iglesia podía declarar nulas las disposiciones civiles que se opusieran en puntos importantes al derecho canónico. Con ello la influencia de la Iglesia penetraba hondamente en lo terreno. La Iglesia sentaba las normas para importantes problemas de la convivencia humana, como la licitud del interés, el margen comercial y el cobro de tributos. Las cuestiones de matrimonio eran casi enteramente de su competencia. Dígase lo mismo del juramento, tan importante para la vida pública y privada de entonces, del que sólo la Iglesia podía dispensar en determinados casos. La cultura y educación y muchas instituciones caritativas estaban en sus manos. La Iglesia que sentía su parte de responsabilidad en el bien del pueblo cristiano, se interesó siempre por la paz entre los creyentes, en la medida en que podía competir con las instancias seculares. La iniciativa de paz que desde comienzo del siglo XI había tomado el clero francés (cf. § XLI), fue recogida desde Urbano II por el pontificado de la reforma, proclamando en sínodos generales leyes sobre la paz de Dios. En el período siguiente dieron los papas un paso más: intentaron a veces establecer la paz entre los príncipes en guerra, y hasta fueron llamados para ella al menos por una de las partes.

Extraordinaria importancia logró finalmente el poder penal y coactivo de la Iglesia. La excomunión y el entredicho que ahora se imponían a los mismos reyes, alcanzaron considerable efecto según se fueron afianzando las relaciones jurídicas. El efecto fue tanto mayor cuanto que, desde la época franca, implicó también consecuencias jurídicas civiles[14]. Aunque estos dictados no fueron siempre atendidos, sobre todo cuando afectaban a príncipes, fueron, sin embargo, reconocidos teóricamente aun en el orden jurídico profano, y aplicados de todo en todo a los herejes, que, desde el

14. Cf. E. EICHMANN, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters* (Paderborn 1909).

siglo XII, se propagaron de forma inquietante. La autoridad penal de la Iglesia y del Estado se aliaban aquí en lucha inexorable. En la época de la reforma había logrado también la Iglesia el derecho de defender con las armas los intereses de la cristiandad. Con otras palabras: había dilatado decisivamente la *potestas coactiva materialis*, que antes sólo le competía en los grados inferiores de castigo corporal (imposición de ayunos, disciplina, encarcelamiento de clérigos y monjes). Las formas supremas del poder coercitivo eran entonces concebidas bajo el signo de la espada. Así pues, mientras hasta entonces sólo había poseído la Iglesia el *gladius spiritualis* (excomunión, anatema), ahora empuñaba también el *gladius materialis* en el sentido del derecho a la coacción por las armas; para ello invitaba a los señores seculares a que emplearan la espada material propia de ellos, o, en virtud de su misma autoridad, traspasándoles por decirlo así la espada material que le pertenecía, llamaba a las armas a caballeros y otros laicos[15]. Cómo se llegó a esta ampliación, de tan graves consecuencias, del derecho de coacción por parte de la Iglesia, lo expondremos en el próximo capítulo sobre el origen de la primera cruzada.

La potestad espiritual y política del papado, fundada en el primado y extendida a toda la cristiandad, fue reforzada por derechos civiles particulares. Así, la autonomía política de la Iglesia romana, aneja a la formación de los estados pontificios (754), que fue mermada por los emperadores francos y alemanes y por la nobleza romana, pero nunca abolida, alcanzó en la época de la reforma nueva importancia, en cuanto que la conciencia de libertad

---

15. Cf. los fundamentales estudios de A. STICKLER, *Il potere coattivo materiale della Chiesa nella riforma gregoriana secondo Anselmo di Lucca:* StudGreg II (1947) 235-285; id., *Il gladius negli atti dei concilii e dei Romani Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux:* «Salesianum» 13 (1951) 414-445; id., *Il gladius nel registro di Gregorio VII:* StudGreg III (1948) 89-103. Que la Iglesia adquirió aquí un nuevo derecho, resulta sólo de la apasionada discusión que se sostiene sobre ello desde Gregorio VII y que pinta C. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* (bibl. sobre el cap. siguiente) 212-249. Lo que H. HOFFMANN, *Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter:* DA 20 (1964) 78-114, presenta contra Stickler, no puede alcanzar al nuevo derecho de la Iglesia descrito en el texto, pues el problema por él tratado se refiere a la cuestión completamente distinta de si, según los eclesiásticos, recibe y hasta qué punto recibe el rey de mano de la Iglesia su poder material de la espada. Al alegar Hoffmann una vez más los muchos textos que se apoyan en el agustinismo tradicional político de la edad media, completa oportunamente el material de fuentes principalmente jurídico de Stickler; pero tal vez tiene poco en cuenta que los textos agustinistas son harto indefinidos y fueron, por tanto, muy variamente interpretados por los canonistas que hilaban más delgado al recoger el problema de la segunda mitad del siglo XII; cf. sobre ello KEMPF, *Kanonistik und kuriale Politik* (bibl. al §).

de la Iglesia romana no toleraba ya dependencia política de ninguna especie. No obstante las complicadas relaciones de derecho y la resistencia de la comuna romana que nace en 1144, no menos que de los emperadores Estaufos, el pontificado reclamó para Roma y el Patrimonium la plena soberanía estatal (ya la expresión que aparece en 1059 *regalia beati Petri* ha de interpretarse probablemente en este sentido [16] y se impuso lentamente de forma definitiva sólo tras unos siglos). La aspiración a la autonomía se manifestó en el siglo VIII no sólo en las reclamaciones territoriales, sino también en el empleo de insignias y derechos honoríficos imperiales; para ambas cosas se halló justificación en la falsificación constantiniana. Por eso, los reformadores, con Gregorio VII a la cabeza, obraban con entera consecuencia al apelar al *Constitutum Constantini* para demostrar la posición imperial del papa, es decir, políticamente independiente y, también en este aspecto, superior a la de todos los obispos (en cambio, se discute su empleo para pretensiones de tierras durante el período de la reforma, a excepción de Urbano II, que se refirió una vez a él respecto de Córcega y Lípari [17]. De hecho, los derechos honoríficos imperiales mentados en la falsificación tuvieron en lo sucesivo en el ceremonial papal más importancia que antes, señaladamente la tiara y el manto de púrpura. El manto se convirtió durante el siglo XII en el más importante símbolo de investidura para el papa electo, mientras la tiara, adornada de antiguo con una orla de oro, no adquirió desde luego nueva función; sí, empero, en la marcha de la creciente autoridad política y espiritual del papa, mayor fuerza simbólica [18].

16. J. FICKER, *Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens* II (1869) 303s. Para el título de soberanía se apeló a menudo también al *Constitutum Constantini;* cf. H. LÖWE, *Kaisertum und Abendland:* HZ 196 (1963) 542-544.

17. JAFFÉ 5448 5449; Ital. Pont. III 320; sobre el problema como tal L. WECKMANN, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política de Papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas* 1091-1493 (México 1949); contra la teoría de las islas J. VINCKE: ZSavRGkan 67 (1950) 462-465.

18. La tiara, que en el *Constitutum Constantini* se llama *phrygium,* fue tomada directamente del ceremonial imperial bizantino y fue empleada por los papas como símbolo extralitúrgico que llevaban en determinadas procesiones. Así sin duda rectamente J. DEÉR, *Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes:* ByZ 50 (1957) 420-427, contra P.E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen* (bibl. gen. II, 8*b*) 51-98, que quiere derivar la tiara del *camelaucum* imperial. Difícilmente hubo de darse un corte esencial en la historia de la tiara papal, como quiere suponer KLEWITZ, *Die Krönung des Papstes* (bibl. sobre el §) en 1059. En la procesión del domingo *Laetare,* los papas llevaban desde León IX una rosa de oro, que luego solían regalar; cf. A.H. BENNA, *Zur kirchlichen Symbolik: Goldene Rose, Schwert und Hut:* «Mitt. des Österr. Staatsarchivs» 4 (1951) 54-64. Con

La nueva conciencia del propio papel tuvo efectos concretos: el papa casi imperial comenzó a seguir una *política independiente*. Antes se ha hablado (§ XLIII y XLIV) del logro del señorío feudal sobre los normandos del sur de Italia y del más amplio intento de Gregorio VII de ligar políticamente con la santa sede el mayor número posible de países. Sin embargo, aunque se moviera por motivaciones político-religiosas, Gregorio mantuvo ciertos límites: derivaba sus exigencias no del poder primacial, sino de antiguos títulos de derecho tenidos por auténticos y, en casos de resistencia, lo dejaba estar. Así que, en el fondo, dependía de la voluntad de los príncipes entrar, o no, en relación de dependencia con Roma. Hacíanlo así con bastante frecuencia, porque de ello esperaban ventajas políticas. Como Inglaterra y Dinamarca sólo estaban dispuestas a pagar el dinero de san Pedro y la soberanía feudal sobre Croacia-Dalmacia, que se inició en 1076, acabó con la fusión de Croacia con Hungría el año 1091, los derechos de la Iglesia romana fuera de Italia se limitaban a unos cuantos territorios menores (tales eran las posesiones del conde de Provenza, el condado de Substantion con el obispado de Maguelone y el condado de Besalú) de una parte, y las tierras de Aragón y Cataluña, de otra [19]. Aparte el alto censo de Aragón, que montaba 500 mancusas (Cataluña sólo pagaba 30 morabetinos), todas estas adquisiciones tenían escasa importancia. Éxito incomparablemente mayor obtuvo la política interestatal del papado en Italia. Las pretensiones de Gregorio VII a Cerdeña y Córcega (cf. supra § XLIV), lo mismo que a la marca de Fermo y al ducado de Espoleto quedaron sin gran efecto, y la gran donación de Matilde de Toscana no aportó nada desde la muerte de la marquesa hasta la investidura del emperador Lotario III (1136); pero la soberanía feudal fundada en 1059 sobre la Italia normanda del sur subsistió a pesar de todas las dificultades

---

la posición casi imperial del papado se relaciona también el derecho a elevar reyes que desde Gregorio VII ejercitaron a veces los papas sin los emperadores; cf. H. Hirsch, *Das Recht auf Königserhebung durch Kaiser und Papst im hohen Mittelalter:* Festschr. E. Heymann I (Weimar 1940) 209-249.

19. K. Jordan, *Reformpapsttum* (bibl. al §): WaG 18 (1958) 132s, admite en ambos casos una transición de la situación de protección a la de vasallaje: Aragón habría aceptado la protección en 1068, el vasallaje en 1089; Tarragona, que pertenecía al territorio del conde de Barcelona, estuvo bajo la protección de Urbano II que se organizó bajo Pascual II y condujo a la dependencia feudal de toda Cataluña; J. Sydow: DA 11 (1954/55) 61, cree que, aun después de la extensión a toda Cataluña, que tuvo lugar después de 1116, sólo hubo una relación de protección.

e influyó durante siglos de manera decisiva la política papal. Más interesado originariamente en la protección armada de los vasallos normandos, que era necesaria para la reforma, el papado hubo de volverse con creciente fuerza al punto de vista de política territorial. Las tres etapas de ascensión del poder normando: absorción primeramente de todos los anteriores dominios condales, luego vasallaje de Capua respecto de Apulia y consiguiente limitación de la soberanía feudal directa de Roma sobre el ducado de Apulia (1198) y, finalmente, el gran Estado normando-síꞔulo creado por Rogerio II desde 1127, plantearon a la Iglesia romana cuestiones cada vez más delicadas. Por muy inevitable que fuera la política territorial italiana, la Iglesia romana hubo de pagarle en lo sucesivo con duras luchas, que menoscabaron también la sustancia religiosa.

La verdadera tarea ante la cual pasaba a segundo término la política feudal y territorial siguió siendo la *dirección política y espiritual de la cristiandad occidental*. Su problemática ocuparía al pontificado a lo largo de los siglos XII y XIII. El papa no estaba, como aún puede leerse hoy día en los libros de la historia, a la cabeza de un Estado universal. La *ecclesia universalis (christianitas)* no llegó nunca, ni aun después de la reforma, a una unidad política palpable. La fuerza unificadora del papado, que, por añadidura, era más y más perjudicada por la formación de los dos órdenes de derecho, se fundaba en la autoridad primacial sobre la Iglesia o *populus christianus*. Como este pueblo cristiano, por razón de no estar aún cumplida la distinción entre Iglesia y Estado, formaba una unidad eclesiástica y, a par, terrena y social; y como, por eso, los valores específicamente cristianos no se podían realizar sólo con fuerzas internas, radicantes en la conciencia y en la disciplina de la Iglesia, sino también con medidas de política secular, la autoridad eclesiástica irradiaba también sobre órdenes terrenos. Aquí, a la verdad, se le marcaron límites. Si ya desde todos los tiempos la obediencia eclesiástica que se funda en la fe, entraña un factor de voluntariedad en cuanto la fe no puede forzarse, ¡cuánto más no dependería la autoridad del papado medieval que tenía efectos en lo profano, de la buena voluntad de los creyentes! Y es así que se trataba de derechos que sólo indirectamente emanaban de la autoridad eclesiástica, y en gran parte no estaban siquiera esencialmente dados con la naturaleza de la Iglesia y estaban, por ende,

condicionados al tiempo. Una cruzada, por ejemplo, sólo podía dirigirla el papa, si los laicos respondían a su llamamiento. En la medida, pues, en que la iniciativa papal invadía órdenes seculares, no se fundaba en verdadero señorío, sino en la relación viva, sometida al cambio de los tiempos, entre el papa como guía y cabeza y el pueblo cristiano como séquito. Cuanto más se fortalecía la voluntad secular y política de los reyes y más penetraba al pueblo, tanto más quedaba reducida la voluntad espiritual y política del papa a la relación interna eclesiástica entre la *ecclesia congregans* y *ecclesia congregata*.

El pontificado se vio constantemente de nuevo ante la cuestión de hasta qué medida se había de conceder independencia a la voluntad política secular y a sus representantes más importantes, que eran los reyes. La decisión era tanto más difícil cuanto que, hasta fines del siglo XIII, no existió una teoría del estado fundada en el derecho natural, y la doctrina tradicional del agustinismo político que comprendía el *regnum* partiendo únicamente de su función religiosa, no respondía a la nueva problemática. No pocos investigadores llegan incluso a pensar que la Iglesia de los siglos XII y XIII sucumbió completamente a las ideas agustinianas. Habría querido orientar a la cristiandad occidental exclusivamente hacia el fin espiritual político, no habría concedido autonomía alguna al designio político profano y, por ello, de Gregorio VII a Bonifacio VIII, habría defendido, inmóvilmente, una aspiración hierocrática. La tesis, sin embargo, de estos investigadores no se compagina con los hechos. A la Iglesia no le faltó en modo alguno la disposición a reconocer la voluntad política profana de la realeza, en la medida que reclamaba derechos auténticos. Esa disposición, eficaz ya en el concordato de Worms, se fue fortaleciendo en la época siguiente. Desde la reforma, la relación de la Iglesia y del papado con la cristiandad no está sólo determinada por el componente hierocrático, sino también por el dualista. Cómo marchó el juego y contrajuego mutuo de ambos componentes, en el período extraordinario movido de los siglos XII-XIII, se expondrá en el volumen parcial que sigue.

FUENTES: Para las fuentes y bibl., hay que acudir siempre a H.E. MAYER, *Bibliogr. zur Geschichte der Kreuzzüge* (Hannover 1960); cf. también A.S. ATIYA, *The Crusade. Historiography and Bibliography* (Bloomington, Indiana 1962). Documentos y cartas: R. RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolimitani 1097-1291* (Innsbruck 1893) con *Additamentum* (ibid. 1904); *Epistolae et chartae historiam primi belli sacri spectantes*, ed. H. HAGENMEYER (Innsbruck 1901); H. HAGENMEYER, *Chronologie de la première croisade* (París 1901). Relatos: *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, ed. HAGENMEYER (Heidelberg 1890), nuevas ediciones por R. HILL (Londres 1962); FULQUERIO DE CHARTRES, *Historia Hierosolymitana:* Recueil des historiens des croisades (bibl. gen. I, 3: Acad. des Inscr.) Historiens occid. III 319-485; ibid. 603-716: RADULFO DE CAEN, *Gesta Trancredi in expeditione Hierosolymitana;* ibid. 235-309: RAIMUNDO DE AGUILERS, *Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem;* ibid IV: ALBERTO DE AQUISGRÁN, *Historia Hierosolymitana;* EKKEHARDO DE AURA, *Hierosolymitica*, ed. H. HAGENMEYER (Heidelberg 1877); ANNA KOMNENA, *Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène*, ed. B. LEIB (con trad. francesa), 3 t. (París 1937/45); para las fuentes árabes, armenias y otras, cf. bibliografía de H.E. MAYER.

BIBLIOGRAFÍA: Historia general de las cruzadas: cf. MAYER, *Bibliogr. 1798-1901.* La obra brillantemente escrita, pero algo francófila de R. GROUSSET, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem*, 3 t. (París 1934-36) está hoy superada sobre todo por las tres obras capitales: S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 t. (Cambridge 1951/54); *A History of the Crusades*, Editor jefe K.M. SETTON t. I, ed. por H.W. BALDWIN: *The First Hundred Years* (Filadelfia 1955), t. II, ed. por R.L. WOLF - H.W. HAZARD: *The Later Crusades 1189-1311* (ibid. 1962), aún han de seguir tres tomos de esta obra colectiva; A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, 2 t. (Friburgo 1956); sobre las tres obras cf. H.E. MAYER: GGA 211 (1957) 234-246 (Rec. de Waas), 214 (1960) 42-63 (Rec. de Runciman); valiosas son, además: P. ROUSSET, *Histoire des croisades* (París 1957); A.S. ATIYA, *Crusade, Commerce and Culture* (Boomington, Ind. 1962); H.E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge* (Stuttgart 1965), una excelente síntesis crítica de lo hasta ahora elaborado.

La primera cruzada: MAYER, *Bibliogr.* (cf. supra 1902-2007). F. CHALANDON, *Histoire de la première coisade jusqu'à l'élection de Godefroi de Bouillon* (París 1924); C.D.J. BRANDT, *Kruisvaarders naar Jeruzalem. Geschiedenis van de eerste kruistocht* (Utrecht 1950); R. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade* (tesis Neuchâtel 1945).

Idea y génesis de las cruzadas: C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935, reimpresión 1955); P. Alphandéry - A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade, I: Les premières croisades* (París 1954); M. Villey, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique* (París 1942); W. Holtzmann, *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des 1. Kreuzzugs:* HV 22 (1924/25) 167-199; id., *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II im Jahre* 1089: ByZ 28 (1928) 38-67.

Reino de Jerusalén y otros Estados: Mayer, *Bibliogr.* (cf. supra) 2958-3099. R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem 1100-1291* (Innsbruck 1898); J.L. La Monte, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Cambridge/Mass. 1932); D.C. Munro, *The Kingdom of the Crusaders* (Nueva York 1935); J. Richard, *Le Royaume latin de Jérusalem* (París 1953); J. Prawer, *Geschichte des lateinischen Königreichs Jerusalem* (hebreo), 2. t. (Jerusalén 1963). C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche* (París 1940); J. Richard, *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine 1102-1187* (París 1945); R.L. Nicholson, *Jocelin I, Prince of Edessa* (Urbana 1954); W. Hotzelt, *Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge* 1099-1291 (Colonia 1940); sobre la historia de la Iglesia en oriente, cf. Mayer, *Bibliogr.* 3913-4090.

Con la primera cruzada, el papado tomó, por decirlo así, en sus manos las riendas de la cristiandad occidental. La primera cruzada fue el resultado de una larga evolución, siquiera no uniforme. Aun cuando en tiempos anteriores papas, obispos y abades llamaron a veces a las armas para defenderse contra wikingos, húngaros o sarracenos, la guerra de suyo estaba reservada al rey. Sólo a fines del siglo XI adoptó la Iglesia una nueva actitud respecto de la guerra (§ XLI), sobre todo por el movimiento surgido en Francia de la paz de Dios y la tregua de Dios. Obligados a la propia defensa, no raras veces señores espirituales emprendían «guerras santas» contra los perturbadores de la paz. Pero también entre los caballeros, que hacían profesión de guerra, se operó un cambio. Nació una moral caballeresca cristiana, que obligaba a defender espada en mano a las iglesias y cristianos oprimidos, es decir, a tareas que antes se habían asignado a los reyes. Que aquí había dispuestas nuevas fuerzas se mostró claro cuando, poco después de 1050, se reanudó la reconquista en la España cristiana, que culminó en la toma de Toledo el año 1085 y fue luego detenida por la invasión de los almorávides africanos. En efecto,

desde 1064, caballeros franceses tomaron parte en estas luchas que miraban como guerras santas. Su ayuda subió de punto hasta la derrota de Alfonso VI de Castilla en Sagrajas (1086) y preparó así a Francia para la idea de la cruzada. Ideas semejantes y no sólo con fines de conquista impulsaban también a los normandos del sur de Italia, cuando, acaudillados por Rogerio, se disponían a arrebatar Sicilia al Islam. También el ataque que en 1087 dirigieron los pisanos en unión con genoveses, romanos y amalfianos contra la ciudad de piratas norteafricana Mahdiya, tuvo algo de carácter de cruzada [20].

Estas fuerzas ideales que espontáneamente se formaban acá y acullá, fueron recogidas por el papado de la reforma, que les dio trabazón y las dirigió finalmente hacia oriente. El primer contacto lo estableció León IX al utilizar para los fines de la reforma la guerra santa que se le confiara desde Toul, lo que aparece ya inequívocamente, aunque pocos se fijen en ello, en el modo cómo procedió contra los tusculanos (1049) y luego en la campaña de los normandos, organizada en grande «para la liberación de la cristiandad» [21]. La empresa fracasó, pero la idea triunfó a pesar de la contradicción de Pedro Damiano y de otros reformistas. Ya bajo Alejandro II logró fuerza irradiante. Ninguna guerra santa se emprendió entonces en que el papado no tomara parte de algún modo. Los caballeros franceses que, el 1063, se armaron para la guerra de España y tomaron Barbastro, recibieron de Alejandro la primera indulgencia de cruzada conocida. El conde Ébolo de Roucy le sometió todos sus planes de expedición a España, y Alejandro concedió el estandarte de san Pedro, que por entonces aparece, tanto al conde Rogerio para las luchas de Sicilia, como al duque Gillermo de Normandía que debía pasar hacia Inglaterra y a Erlembaldo, el caballeresco jefe de la Pataria de Milán. Dirigiérase la guerra contra fieles o infieles, lo decisivo era su carácter o fin religioso. Bajo Gregorio VIII pasaron totalmente a primer término incluso las guerras santas entre cristianos, hechas a favor de la reforma, y recibieron, por la idea que le flotaba de una *militia sancti Petri* de carácter internacional, un

---

20. Sobre la Reconquista, MAYER, bibliogr. (bibl. al §) 2606-2620; participación de los franceses, 1720-1725; sobre el conjunto, ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* (bibl. al §) 51-106.

21. Para el tiempo de León IX hasta Gregorio VII, ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 107-211.

cuño específicamente jerárquico (cf. supra § XLIV). A la verdad no estaban reservados a Gregorio grandes éxitos; al contrario, su conducta guerrera despertó contradicción. Entablóse viva discusión sobre si la Iglesia o el papa pueden en absoluto hacer la guerra. Ello obligó a Anselmo de Lucca a pensar más a fondo el problema; siguiendo a Agustín sentó la licitud de la guerra defensiva y, partiendo de esta tesis, defendió el derecho de la Iglesia a perseguir a los apóstatas, y así abrió el camino a la futura doctrina, elaborada por Graciano y los decretistas, sobre el poder de coacción material de la Iglesia en el sentido de derecho a la coacción por las armas [22]. La ampliación que así se daba a la *potestas coactiva materialis* de la Iglesia no tuvo provisionalmente mucho efecto, pues se refería a la persecución de los enemigos de la reforma, marcados como herejes y cismáticos, y estaba muy implicada con la lucha de Gregorio VII contra Enrique IV. Una iniciativa tan compleja, que provocaba la resistencia aun de los mejor intencionados, no era propia para arrastrar las masas de caballeros, o hallar el apoyo de todo el clero. Pero apenas el papado desviara las estancadas energías de la caballería cristiana de las luchas jerárquicas intestinas a una cruzada contra los infieles, podía estar seguro de hallar amplio eco.

Este giro exactamente dio Urbano II. Cierto que también echó mano de las armas al comienzo de su pontificado; pero pronto renunció a este medio. En cambio, no tuvo reparo en favorecer con todas sus fuerzas la guerra santa contra el Islam. Las necesidades del tiempo le empujaron a ello: lo mismo en oriente que en España los cristianos estaban reducidos a la defensiva. Urbano tenía el frente occidental por tan importante, que prohibió a los españoles tomar parte en la cruzada oriental. Su principal interés era la reconstrucción de Tarragona, estratégicamente importante; en 1089 concedió para esta obra la misma indulgencia o remisión de la penitencia canónica que iba ligada a una peregrinación a Jerusalén. Una cruzada para la liberación de la cristiandad oriental la había ya proyectado Gregorio VII; la cruzada había de contribuir a acabar con el cisma. De hecho, desde la gran victoria de los seljúcidas sobre Romano IV (1071 junto a Mancikert), el oriente cristiano

22. De la discusión como tal trata ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke* 212-249; el problema jurídico lo examina A. STICKLER; cf. el § precedente, n. 5.

se hallaba en un extremo aprieto. Casi toda el Asia Menor fue poco a poco dominada por los seljúcidas. El valeroso emperador Alejo I (1082-1118) estaba tanto más impotente cuanto que los petchenegos amenazaban a Constantinopla. Trató de atraerse, a sueldo, el mayor número posible de caballeros occidentales. Así movió, por los años 1089-90, a Roberto el Frisón, conde de Flandes, que volvía de una peregrinación a Jerusalén, a que le enviara 500 caballeros[23]. Le vino, pues, de perlas que, poco después de su elección, Urbano II entablara negociaciones de unión. Alejo las aceptó y pidió por su parte tropas que Urbano prometió, si bien por de pronto no pudo enviarlas. Aunque el año 1091 logró el emperador conjurar el peligro de los petchenegos por una brillante victoria, presentó de nuevo su petición al papa en el concilio de Piacenza, año de 1095, como resulta del relato fidedigno de Bernoldo de San Blas. Confiado en el acrecido prestigio del emperador, Urbano II tomó ahora la cosa en serio, y en Piacenza invitó a los caballeros cristianos a la defensa de la Iglesia oriental. Pero esto era sólo un preludio. Sólo en Francia tomó la verdadera iniciativa, proclamando, tras larga preparación, la primera cruzada en el concilio de Clermont a 27 de noviembre de 1095.

Cómo llegara Urbano II a esta decisión de tan graves consecuencias, es punto que permanece debatido. Por muy superior que sea el alcance del llamamiento de Clermont sobre el de Piacenza, no puede demostrarse que el papa concibiera por vez primera en Francia la idea de la cruzada y en Piacenza pensara únicamente en el envío de mercenarios. En ocasiones, ya al tiempo de su primer contacto con Alejo (1089-91), le rondaba por la cabeza la idea de una ayuda en forma de casi cruzada; por lo menos, ya en 1089, para la reconstrucción de Tarragona unió la lucha contra los sarracenos y la peregrinación a Jerusalén, dos elementos de importancia decisiva para Clermont, y el mismo año anunció su propósito de viajar a Francia. Es posible, pues, que, en 1095, llegara allí con proyectos de muy atrás considerados. Primeramente llamó al obispo de Le Puy, Ademaro, y con él trató sus planes. Ademaro conocía el oriente por un viaje que acababa de hacer a Jerusalén. Cuando de Le Puy salieron las invitaciones

---

23. F.L. GANSHOF, *Robert Le Frison et Alexis Comnène:* Byz(B) 31 (1961) 57-74.

para Clermont, la decisión estaba ya seguramente tomada. Urbano se entrevistó luego con Raimundo de Saint-Gilles, conde de Toulouse y marqués de Provenza, a fin de ganarlo para su empresa. Evidentemente contaba con un ejército relativamente reducido a caballeros del sur de Francia. Sus esperanzas fueron ampliamente superadas. El fuego prendido en Clermont se convirtió en incendio abrasador, que se extendió por toda Francia y otros territorios [24].

Por lo que respecta a los factores ideales, el secreto del éxito no estuvo únicamente en la idea de la caballería y de la lucha cristianas, que se fue desenvolviendo durante siglos y se había ya aplicado a la guerra contra los paganos, sino también en haberse recogido el pensamiento de la peregrinación. La peregrinación a Jerusalén era el tácito deseo de muchos cristianos, pues ella libraba de todos los otros deberes de penitencia. Pero los peregrinos penitentes no podían llevar armas. Urbano, empero, en el concilio de Clermont, concedía la misma plena remisión de las penas canónicas de penitencia de que gozaban los peregrinos de Jerusalén; proclamaba, pues, por vez primera la idea de la peregrinación armada. Su fuerza de atracción hubiera sin duda quedado limitada, de haberse atenido al decreto de Clermont, pues en éste se entendía la peregrinación armada como sustitución de las penitencias impuestas por la Iglesia en el sentido de la llamada redención. Pero el moderado decreto del concilio fue probablemente desbordado por la predicación de la cruzada que ahora se inició y escapaba más y más a la inspección de la Iglesia: prometíase a los cruzados una indulgencia plenaria, es decir, la remisión de todas las penas por el pecado que pudieran esperarse de Dios o en éste o el otro mundo, y, a veces, en forma gruesa, pudo incluso hablarse simplemente de perdón de los pecados. Por la idea de indulgencia que brotó espontáneamente y que costaría muchos quebraderos de cabeza a los teólogos hasta que encontró solución teórica en el tesoro de la Iglesia, adquirió la cruzada a los ojos de los cristianos inmenso valor religioso [25]. Sus peligros espantaron tanto me-

---

24. Sobre el viaje de Urbano a Francia, cf A. BECKER, *Papst Urban II.* (Stuttgart 1964) 213-225, quien a la verdad supone que sólo en Francia concibe Urbano la idea de la cruzada.

25. Nuestra exposición sigue a H.E. MAYER, *Kreuzzuge* (bibl. al §) 31-46. Mayer impugna con buenas razones la idea casi general de que en Clermont se publicó una indulgencia general (MANSI XX 815 c. 2). Rechaza además la tesis de Erdmann de que

nos cuanto que comenzó a mirarse como martirio la muerte sufrida en ella. La unión de guerra y peregrinación halló pronto su forma simbólica, sobre todo en la cruz de paño que los cruzados se hicieron coser ya en Clermont sobre el vestido; era el signo del voto de cruzada, que obligaba religiosamente, y, a par, distintivo de un ejército pronto para la lucha. Se formó además un grito común de combate: *Deus le volt*, así como un nuevo rito de bendición, en que, a los antiguos símbolos de los peregrinos, bordón y alforjas, se añadía la espada. Todas estas formas encerraban su peculiar fuerza de atracción y entusiasmo.

El que Urbano, con fino atisbo psicológico, pusiera fuertemente de relieve a Jerusalén como término de la marcha no significaba, ni mucho menos, que se tratara para él sólo de la ciudad santa o del santo sepulcro (de Tierra Santa no se hablaba entonces en absoluto). Más bien se mantuvo firme en el proyecto originario de liberar la cristiandad oriental del yugo de los turcos. No se trataba aquí solamente, aunque sí en gran parte, del territorio bizantino; el papa quería permanecer de todo en todo fiel a su promesa de ayuda al emperador Alejo, aunque la manera de prestársela resultó totalmente otra que el emperador había deseado. Proyectos egoístas de conquistas de tierras hubieron de estar lejos de la mente de Urbano; en Clermont llegó a determinar que las iglesias de los territorios conquistados estarían bajo el dominio de los conquistadores[26]. A decir verdad, el éxito esencial no se lo podía quitar nadie: Al llamar a los caballeros a la guerra santa, sin contar con los reyes y apoyado únicamente en su autoridad apostólica y hallar tan amplio eco que por vez primera en la historia occidental se formó un ejército supranacional para la defensa de la cristiandad, el papa se convirtió en cabeza y guía espontáneamente reconocida de la cristiandad occidental. El contacto que el papado de la reforma tomó con los caballeros cristianos dio ahora por vez primera sus plenos frutos, y llevó necesariamente a un derecho pro-

---

Urbano puso en primer término la idea de la guerra de los caballeros cristianos contra los paganos, y la de peregrinación habría sido mero accidente. Sobre la indulgencia: A. Gottlob, *Kreuzzugsablass und Almosenablass. Eine Studie uber die Fruhzeit des Ablasswesens* (Stuttgart 1906); N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 t. (Paderborn 1922/23); B. Poschmann, *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte* (Bonn 1948).

26. Erdmann, *Kreuzzugsgedanke* 322s.

pio de los caballeros cruzados. La legislación canónica extendió la paz de Dios y la protección de la Iglesia a los bienes de los cruzados; se favoreció, de lado eclesiástico, durante el tiempo que durara la cruzada, la aspiración a eximir de tributos a los participantes en ella; se previó incluso una moratoria de deudas.

Que se trataba de una empresa dirigida por el papa Urbano II hubiera tenido su expresión visible en la presencia del legado Ademaro de Le Puy, encargado sin duda de la dirección política, mientras la militar se destinaba originariamente al conde Raimundo de Saint-Gilles [27]. Ambos planes se vinieron abajo por el desbordante movimiento de cruzada. Como además de Raimundo tomaron también la cruz otros altos príncipes con tropas propias, faltó de suyo un mando único; Raimundo tuvo a su mando sólo sus propias tropas. La floja organización dejó también a un lado a Ademaro. Su función se limitó sin duda más a la atención espiritual de un contingente, pues para otras dos divisiones se sabe que Urbano proveyó sendos capellanes, es decir, que los nombró como si dijéramos legados [28].

Aunque al papa se le escurrió de entre las manos la dirección de la empresa total, él siguió siendo, sin embargo, la suprema autoridad para los cruzados. Nungún influjo, en cambio, tuvo Urbano II sobre el movimiento de cruzada suscitado por Pedro el Ermitaño, de Amiens [29]. Perteneciente a los predicadores ambulantes de penitencia, que daban al pueblo ejemplo de vida apostólica y evangélica, inmediatamente después del llamamiento de Urbano comenzó a enardecer a sus secuaces del centro y noroeste de Francia para la peregrinación armada. El momento era más adecuado que nunca. La exaltación religiosa de las masas, acrecida ahora sin duda por ideas escatológicas [30], así como la miseria económica principalmente de los labradores, habían llevado a lo sumo la ex-

---

27. J.H. y L.L. HILL, *Raymond IV de Saint-Gilles* 1041 (1042) 1105 (Toulouse 1959); MAYER, bibliogr. (bibl. al §) 1963-1965.

28. H.E MAYER, *Zur Beurteilung Adhémars von Le Puy* DA 16 (1960) 547-552; MAYER, bibliogr. 1936-1941; J. RICHARD, *La papauté et la direction de la première croisade:* «Journal des Savants» (1960) 49-58.

29. H. HAGENMEYER, *Peter der Eremit. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des I. Kreuzzugs* (Leipzig 1879); MAYER, bibliogr. 1924-1935

30. Los motivos escatológicos están expuestos en la importante obra de ALPHANDÉRY-DUPRONT, *L'idée de croisade* (bibl. al §); cf. sobre ello las restricciones de MAYER, *Kreuzzuge* (bibl. al §) 17-19.

pectación de una vida mejor. Por la invitación de Pedro a marchar a la ciudad santa de Jerusalén, se descargó esta tensión con una fuerza como no la conociera antes el occidente. El ejército que le seguía, compuesto principalmente de bajas capas populares, a su paso por Alemania recibió de Renania, Suabia y otros territorios, tan fuerte aumento que, de abril a junio de 1096, se pusieron en marcha, en 5-6 grandes cuerpos, de cincuenta a setenta mil hombres (entre ellos, mujeres). El fanatismo religioso y el afán de rapiña condujo a las masas desenfrenadas a espantosas persecuciones de los judíos en las ciudades alemanas y en Praga [31]. Sólo los dos primeros contingentes alcanzaron, a través de Hungría y Bulgaria, a Constantinopla. Los cuerpos siguientes, que se atraían el odio por sus saqueos y otros actos de violencia, fueron, ya en Hungría, casi totalmente aniquilados. El emperador Alejo recibió por de pronto amistosamente a los legados, pero hubo de pasar por tales experiencias que despachó lo antes posible hacia el Asia Menor a los inoportunos huéspedes. En lugar de aguardar a los ejércitos de caballeros, atacaron, contra el consejo de Pedro de Amiens, de Fulcher de Orleáns y de algunos nobles, a los turcos concentrados en torno a Nicea, y allí perdieron, a excepción de unos pocos, vida o libertad.

El llamamiento de Urbano se había dirigido a caballeros que profesaban las armas; hasta el 15 de agosto prepararían a fondo la expedición y emprenderían luego la marcha. Entre los muchos nobles señores que tomaron la cruz, descollaban naturalmente los príncipes, que reunieron contingentes más o menos numerosos de tropas. Así, durante el verano, se pusieron en marcha, por distintos caminos, toda una serie de divisiones de ejército, en dirección a Constantinopla, ora a través de Hungría y Bulgaria, ora por Italia y la Península de los Balcanes, a la que pasaban por mar. Grandes ejércitos conducían el duque Godofredo de la Baja Lorena (hijo del conde Eustaquio de Boulogne, sobrino y heredero de Godofredo el Giboso de Baja Lorena) [32], y Raimundo de Saint-Gilles, mientras el hermano del rey francés, el conde Hugo de Vermandois,

---

31. E.L. Dietrich, *Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge:* «Saeculum» 3 (1952) 94-131.

32. J.C. Andressohn, *The Ancestry and Life of Godefroy of Bouillon* (Bloomington/Ind. 1947); Mayer, bibliogr. 1942-1962; los otros caudillos ibid. 1966-1976.

al que Urbano entregó en Roma el estandarte de san Pedro, Bohemundo de Tarento (hijo de Roberto Guiscardo) y los condes que viajaban juntos: Roberto de Normandía, Esteban de Blois y Roberto de Flandes disponían de contingentes menores. El aprieto de Alejo fue grande. Su situación había mejorado; después de su victoria sobre los petchenegos (1091), habían logrado, en 1095, derrotar decisivamente a los cumanos, de suerte que ahora hubiera podido volver contra los turcos de Asia Menor, cuyo gran reino empezó a decaer a la muerte de Melikchah (1092). Tenía, pues, interés en poseer mercenarios occidentales, pero no ejércitos de caballeros bajo mundos propios. A fin de asegurarse de aquellos auxiliares no buscados, obligó a los príncipes a la subordinación política, admitiendo algunos de ellos, a usanza bizantina, en la familia imperial y exigiendo a todos el juramento de vasallaje corriente en occidente. De hecho, los príncipes aceptaron de peor o mejor gana el vínculo de vasallaje, a excepción de Raimundo de Saint-Gilles, que sólo se avino a un juramento de seguridad respecto a la vida y bienes del emperador [33].

Un primer triunfo logrado en unión con los griegos fue la conquista de Nicea. El dominio de los turcos que acudieron en su socorro y fueron derrotados, se hundió en esta comarca. Acompañados sólo de escasas tropas bizantinas —el grueso del ejército imperial se dirigió ahora a los países de la costa— avanzaron los cruzados por Anatolia, vencieron el 1 de julio de 1097 a los turcos junto a Dorileo y luego junto a Heraclea, y seguidamente se separaron. El grueso del ejército marchó dando un rodeo por Cesarea de Capadocia hacia Antioquía, mientras Tancredo, sobrino de Bohemundo, y Balduino, hermano de Godofredo de Baja Lorena, se lanzaron a conquistas propias. Balduino se hizo con un rico territorio en torno a Edesa. Antioquía, la meta inmediata de lucha, costó a los cruzados enormes esfuerzos. Sólo al cabo de siete meses de sitio pudieron tomar la ciudad el 3 de julio de 1098 y asegurarla rechazando a un fuerte ejército turco que acudió en su socorro. Como los príncipes no se sentían ya obligados al juramento al emperador por la escasez de la ayuda griega, que luego se redujo a nada, buscó cada uno tierras que conquistar.

33. Sobre las vinculaciones jurídicas F.L. GANSHOF: *Mélanges M. Paul-E. Martin* (Ginebra 1961) 49-63.

Bohemundo se quedó con Antioquía. La pérdida de esta importante ciudad, que no había caído bajo dominio turco hasta 1085, no fue nunca reparada por Bizancio. Tras larga vacilación, se marchó finalmente, gracias a la iniciativa de Raimundo, sobre Jerusalén. Un ofrecimiento de ayuda por parte de Alejo I fue rechazado: los cruzados querían guardar para sí los territorios conquistados de Siria y Palestina. Jerusalén que los fatímidas de Egipto perdieron en 1070-71, y definitivamente en 1078 por obra de los seljúcidas y que recuperaron en 1098, cayó el 15 de julio de 1099. Los vencedores hicieron correr un río de sangre de los muslimes que habitaban en ella.

Eligieron soberano a Raimundo, que no aceptó, luego a Godofredo de la Baja Lorena. No tomó el título de rey, sino el de bailío del santo sepulcro. Su posición jurídica quedó debilitada por las pretensiones político-eclesiásticas que planteó el nuevo patriarca de Jerusalén, Dagoberto, arzobispo de Pisa, en favor del nuevo patriarcado (no precisamente en favor de la Iglesia romana)[34]. Sin embargo, Balduino, hermano de Godofredo, que a la muerte de éste se encargó del gobierno (1100-18), acabó con toda vacilación: se hizo coronar rey de Jerusalén y supo además asegurar su señorío. La conquista franca se dilató tanto hacia el interior como en la costa. En 1111 habían sido tomadas casi todas las ciudades costeras, siquiera Tiro se sostuviera hasta 1124 y Ascalón hasta 1153. El país conquistado se dividió en cuatro territorios mayores, que estaban flojamente unidos bajo el rey de Jerusalén: el reino de Jerusalén, el condado de Trípoli, el principado de Antioquía y el condado de Edesa. Su conservación y defensa costaría aún a occidente graves sacrificios. Ya los primeros años trajeron grandes pérdidas. Durante la cruzada e inmediatamente después de ella se pusieron una y otra vez en camino peregrinos y caballeros cruzados de occidente. Las expediciones, mal organizadas, acabaron casi todas lamentablemente. Sólo el año 1101 fueron aniquiladas completamente en Anatolia por los turcos tres grandes empresas sostenidas por lombardos, alemanes y franceses.

La principal preocupación por los estados nacidos de las cruzadas hubo de recaer en adelante sobre el pontificado. Ello le aca-

---

34 J.G. Rowe, *Paschal II and the Relation between the Spiritual and Temporal Powers in the Kingdom of Jerusalem* «Speculum» 32 (1957) 470-501

rreó acrecentamiento de prestigio y el diezmo de cruzada introducido por Inocencio III poder también financiero, pero hizo a par que aparecieran cada vez con más claridad los límites de la influencia papal. La vacilante base en que se apoyaba el papa como guía o conductor de la cristiandad, tal vez en parte alguna aparezca con tanta nitidez como en la historia de las cruzadas. Por muy graves que fueran las consecuencias de la primera cruzada sobre el occidente cristiano y el pontificado, su plena significación en la historia de la Iglesia sólo puede medirse si se tiene ante los ojos la reacción del mundo griego. Sobre ella se hablará en el tomo siguiente.

LII. EL MOVIMIENTO DE LA VIDA EVANGÉLICA Y EL NACIMIENTO DE NUEVAS ÓRDENES

FUENTES: Para las ed. de reglas y consuetudines de *Holstenius-Brockie, Albers* y *Hallinger,* cf. bibl. gen. I, 8; para las órdenes o monasterios particulares, cf. las indicaciones de fuentes por *Heimbucher* (bibl. gen. II, 9) y *Cottineau* (ibid. I, 7); algunas referencias hay también infra en la bibl. y notas.

BIBLIOGRAFÍA: Cf. bibl. gen. II, 9 y bibl. al § XXXIX. Vita-apostolica, movimiento de vita apostolica, eremitas, predicadores ambulantes: H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Berlín 1935, reimpr. 1961); id., *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter:* AKG 37 (1955) 129-182, part. 147-157; E. MENS, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging* (Bruselas 1947), contiene muchos datos sobre el movimiento general religioso; E. WERNER, *Pauperes Christi, Studien zu sozial-religiösen Bewegungen in der Zeit des Reformpapsttums* (Leipzig 1956), es valioso a pesar de equivocaciones marxistas; M.D. CHENU, *Moines, clercs, laïcs au correfour de la vie évangélique (XIIe siècle):* RHE 49 (1954) 59-89. *Érémitisme:* DSAM IV (1960) 953-982; *Ermites:* DHGE XV (1963) 766-787; *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII:* Atti della 2.ª Settimana internazionale di studio, Mendola 1962 (Milán 1965), particularmente importante allí: L. GÉNICOT, *L'érémitisme du XIe siècle dans son contexte économique et social* (45-69); G.G. MEERSSEMAN, *L'eremitismo e la predicazione itinerante* (164-179); J. BECQUET, *L'érémitisme clérical et laïque dans l'ouest de la France* (182-202); E. DELARUELLE, *Les ermites et la spiritualité populaire* (212-241). J. V. WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs* I: StGThK 9, cuad. 3 (Leipzig 1903) 1-195; II: ErgBd zu t. 9 (ibid. 1906); L. SPÄTLING, *De apostolis, pseudoapostolis,*

apostolinis (tesis, Roma, Munich 1947). J. LECLERCQ, *La crise du Monachisme aux et XIe et XIIe siècle:* BIStIAM 70 (1958) 19-41; N.F. CANTOR, *The Crisis of Western Monasticism 1050-1130:* AHR 66 (1960/61) 47-67.

Vallombrosa: L'Abbazia di Vallombrosa nel pensiero contemporaneo (Livorno 1953), contiene memorias de congreso; B. QUILICI, *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica* (Florencia 1943); más bibliografías por A. SALVANI (Roma 1950) y de E. LUCCHESI (Florencia 1959); G. MICCOLI, *Pietro Igneo* (Roma 1960), sobre los comienzos de la congregación, p. 133-138; S. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione Vallombrosiane:* BIStIAM 76 (1964) 99-215.

Cartujos: B. BLIGNY, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse* 1086-1196 (Grenoble 1958); A. DE MAYER - J.M. DE SMET, *Guigo's Consuetudines van de eerste Kartuizers* (Bruselas 1951). Y. GOURDEL, *Chartreux:* DSAM II (1937) 705-776 (con bibl.); E. BAUMANN, *Les Chartreux* (París 1928); B. BLIGNY, *Les premiers Chartreux et la pauvreté:* MA 4, Reihe 6 (1951) 27-60; id., *L'érémitisme et les Chartreux: L'eremitismo* (cf. supra) 248-263. H. LÖBBEL, *Der Stifter des Karthäuserordens, der hl. Bruno von Köln* (Münster 1899), indispensable aún hoy.

Cistercienses: J.M. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium O. Cist.* 1116-1787, 8 t. (Lovaina 1933/41); J. TURK, *Carta caritatis prior:* «Analecta S.O. Cist.» 1 (1945) 11-61; id., *Cistercii statuta antiquissima:* ibid. 4 (1948) 1-159; J.B. VAN DAMME, *Documenta pro Ord. Cist. collecta* (Westmalle 1959). Acerca del cúmulo de estudios novísimos de fuentes sobre la primera fase de desarrollo de la orden realizados sobre todo por J.A. Lefèvre y J.B. van Damme, cf. el boletín crítico de P. ZAKAR, *Die Anfänge des Zisterzienserordens:* «Analecta S.O. Cist.» 20 (1964) 103-138 y ibid. 21 (1965) 138-166 (respuesta a van Damme); E. PÁSZTOR: «Annali di scuola spec. per arch. e bibl.» 4 (1964) 137-144. J.M. CANIVEZ, *Cîteaux: Abbaye; Ordre:* DHGE XII (1953) 852-874 874-997; J.B. MAHN, *L'ordre cistercien et son gouvernement* 1098-1265 (París ²1951); L.J.A. LEKAI - A. SCHNEIDER, *Geschichte und Wirken der Weissen Mönche* (Colonia 1958); L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux* (París 1955). F. DELEHAYE: Collect. Ord. Cist. Ref. 14 (1952) 83-106 (sobre Roberto como trad. de Cîteaux); R. DUVERNAY, *Cîteaux, Vallombreuse et Étienne Harding*: «Analecta S.O. Cist.» 8 (1952) 379-495; sobre Bernardo de Claraval, cf. volumen siguiente; A. KING, *Cîteaux and her Elder Daughters* (Londres 1954); P. SALMON, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux:* Mélanges Saint-Bernard (Dijon 1954) 268-283.

Canónigos regulares: cf. bibl. al § XXXIX. La novísima bibl. consta principalmente de una muchedumbre de monografías y artículos; de importancia fundamental es CH. DEREINE, *Chanoines:* DHGE XII (1953) 353-405, part.

desde 376; J.C. DICKINSON, *The Origins of the Austin Canons and their Introduction into England* (Londres 1950); M. MOIS, *Das Stift Rottenburg in der Kirchenreform des 11.-12. Jh.* (Munich-Freising 1953); A. VAN ETTE, *Les chanoines réguliers de Saint-Augustin. Aperçu historique* (Bressoux-Lieja 1953); J. SIEGWART (bibl. sobre el § XXXIX), para Suiza y Alemania; *La vita comune del clero nei secoli XI-XII:* «Atti di Settimana di studio», Mendola 1959, 2 t. (Milán 1962), obra col. que orienta bien sobre el estado actual de la investigación TH. SCHIEFFER: HZ 200 (1965) 632-641. Estadios particulares más importantes: CH. DEREINE, *Vie commune, règle de Saint Augustin et chanoines réguliers au XIe siècle:* RHE 41 (1946) 365-406; G. BARDY, *Saint Grégoire et la réforme canonicale:* StudGreg I (1947) 47-64; CH. DEREINE, *Le problème de la vie commune chez les canonistes réguliers d'Anselme de Lucques à Gratien:* ibid. III (1948) 287-298; id., *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers, spécialment sous Urbain II:* RHE 46 (1951) 534-565; G. SCHREIBER, *Gregor VII., Cluny, Cîteaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parochie, Seelsorge:* ZSavRGkan 65 (1947) 51-171; F.J. SCHMALE, *Kanonie, Seelsorge, Eigenkirche:* HJ 78 (1959) 38-63.

Premonstratenses: N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense,* 3 t. (Straubing 1949-56); F. PETIT, *L'ordre de Prémontré* (París 1926); B.F. GRASSL, *Der Prämonstratenser-Orden* (Tongerloo 1934); F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles* (París 1947); P.F. LEFÈVRE, *La liturgie de Prémontré* (Lovaina 1946); CH. DEREINE, *Les origines de Prémontré:* RHE 42 (1947) 352-378; id., *Le premier «ordo» de Prémontré:* RBén 58 (1948) 84-92. G. MADELAINE, *Histoire de Saint Norbert,* 2 t. (Tongerloo ²1928); más biografías de A. ZÁK (Viena 1930) y de W.P. ROMAIN (París 1960); P. LEFÈVRE: RHE 56 (1961) (sobre la conversión de Norberto).

Órdenes de caballería: H.E. MAYER, *Bibliogr. zur Geschichte der Kreuzzüge* (Hannover 1960) 3460-3477 (bibl. gen.); 3561-3621 (templarios); 3478-3560 (joanitas). Es aún valioso HÉLIOT (bibl. gen. II, 9); G.A. CAMPBELL, *The Knights Templars. Their Rise and Fall* (Londres 1937); ed. por C. TEN HOLDER, *Die Tempelritter* (Stuttgart 1938); G. SCHNÜRER, *Die ursprüngliche Templerregel* (Friburgo 1903); J. DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers en Terre-Sainte et à Chypre* (París 1904); G. BOTTARELLI - M. MONTERSI, *Storia politica e militare del ordine di S. Giovanni di Gerusalemme,* 2 t. (Milán 1940); E.J. KING, *The Rule, Status and Customs of the Hospitaliers 1099-1310* (Londres 1934).

Desde mediados aproximadamente del siglo XI, las órdenes religiosas comenzaron a diferenciarse de una vez para siempre. No cabe duda que la reforma gregoriana contribuyó a este giro, a veces por intervenciones directas; pero, en el fondo, se trató de un movimiento religioso espontáneo que tenía sus propios anteceden-

tes y su propia dinámica. Ya antes notamos cómo a principios del siglo XI fue surgiendo lentamente una actitud crítica frente a los ricos monasterios y cabildos incorporados al sistema de economía y gobierno feudales (§ XXXIX). Aquí se hacía valer a la postre la misma aspiración del pontificado que luchaba por la libertad de la Iglesia, la voluntad de retornar a la primitiva *ecclesia apostolica et evangelica*, y la protesta consiguiente contra formas de vida de la primera edad media marcadas en gran parte por el derecho germánico. En el campo monástico y canonical el empuje venía sobre todo de la idea de pobreza. A hombres de altas aspiraciones espirituales no les bastaba ya que los individuos no poseyeran nada, pero el monasterio pudiera disponer de grandes rentas. Para ellos la pobreza significaba le renuncia más completa posible a las seguridades terrenas. Así, solos o acompañados de un grupo de secuaces, se retiraban a bosques apartados a fin de vacar enteramente a Dios. El necesario sustento se lo ganaban con el trabajo de sus manos, roturando, según la necesidad, trozos de bosque que se convertían en tierras labrantías o praderas. Su radicalismo podía ir tan lejos que tenían por incompatible con el monacato la posesión de iglesias propias, de derechos de censo y altar, etcétera, y hasta rechazaban la relación de documentos de donaciones de tierras. En casos de litigio sobre la propiedad, preferían aceptar la injusticia que no entablar un pleito. Su protesta finalmente se dirigía contra la grandiosa actividad constructora, que no raras veces desplegaban los monasterios a la antigua usanza, a la lujosa ornamentación de las iglesias monacales con sus preciosos ornamentos y utensilios. Sus propias viviendas, oratorios e iglesias eran pobres y sencillas.

El movimiento que se fue propagando más y más en la segunda mitad del siglo, no estaba sostenido únicamente por los monjes. En efecto, ya en la época patrística, el principio de pobreza, que se hacían remontar a la iglesia madre de Jerusalén, fue aplicado también a los clérigos y llevado a la práctica aisladamente, por ejemplo, por san Agustín. Y si es cierto que la regla canonical de Aquisgrán del año 816 permitía la propiedad privada (§ XXXIX), no se olvidó la concepción más rigurosa que alcanzó en el siglo XI fuerza incendiaria. Dónde y cuándo comenzaran canónigos particulares a llevar vida común con renuncia a la propiedad, es difícil

de averiguar; las fuentes, de escaso manantial, remiten principalmente al centro y norte de Italia. Ya en el sínodo romano de 1059 se hizo Hildebrando su portavoz y, con viva crítica de la regla de Aquisgrán, exigió de todos los canónigos la pobreza personal. Parejo radicalismo sirvió naturalmente de poco; la reforma tenía que venir de abajo. De hecho, un número cada vez mayor de canónigos aceptaban el principio de la pobreza y aparecían así como grupo propio de canónigos regulares frente al tipo antiguo que mantenía la propiedad particular. Pero la aspiración a la pobreza evangélica y apostólica empujaba a una práctica más decidida. Hasta los clérigos seculares buscaban ahora el yermo.

Hasta entonces el ideal de la *vita evangelica et apostolica* se había orientado hacia la pobreza de cenobitas o anacoretas; pero a fines de siglo adquirió un sentido más amplio. Como Cristo y los apóstoles iban de lugar en lugar para predicar el reino de Dios, sin tener dónde reclinar la cabeza, esta abnegación extrema por amor del evangelio fue ahora llevada a la práctica, aisladamente, por monjes, clérigos y eremitas.

Las relaciones entre centros monásticos y laicos se modificaron considerablemente en el siglo XI. Como los monasterios a la antigua usanza mantenían un sistema económico feudal, hubieron de penetrar con sus siervos y siervas, sus súbditos, renteros y vasallos en las capas más varias de la sociedad. Una posición aparte mantuvieron los llamados semiconversos, gentes piadosas que se asentaban en torno al monasterio, renunciaban a parte de sus derechos de propiedad y llevaban vida semimonástica. Durante el siglo XI salió de ellos el instituto de los hermanos legos, sobre todo por obra de eremitas romualdianos y valleumbrosianos[35]. La causa de esta innovación que floreció poderosamente en el siglo XII ha de buscarse en la tendencia a una más rigurosa ascesis, que, pasando por monjes y clérigos, se propagó también a los laicos y los dispuso a aceptar la pobreza, castidad y disciplina claustral.

---

35. K HALLINGER, *Woher kommen die Laienbruder?* «Analecta S O Cist» 12 (1956) 1 104, también como obra aparte (Roma 1956), cf allí p 97 las disquisiciones sobre la palabra *conversus*, que se aplicó a dos clases completamente distintas, a saber, de una parte a aquellos monjes con plenos derechos que, a diferencia de los oblatos *(nutriti)*, entraron en el monasterio en edad madura y se probaban de seis hasta quince años por lo menos, y, de otra parte, a los hermanos legos, que aparecen en el siglo XI, éstos no eran propiamente monjes, aunque aceptaban la mayor parte de las renuncias monacales, de ahí que hasta el siglo XIV no emitieron votos monásticos

Como circunstancia favorable se añadió la aspiración de no pocas comunidades nuevas a administrar por sí mismas sus bienes, fin que, sin auxiliares laicos que vivieran monacalmente, difícilmente se podría lograr. En el fondo se trataba también aquí de una intención espiritual: de cerrar más rigurosamente el claustro al mundo.

Sin embargo, esta tendencia a la fuga del mundo no impidió ni mucho menos la influencia sobre los laicos que vivían fuera. Al contrario, precisamente los eremitas y los representantes cenobíticos de la más rigurosa ascesis estaban en contacto más extremo con amplias masas del pueblo que no los conventos del antiguo orden. Pues sus ideales impresionaban de manera creciente a los laicos que pasaban por momentos de inquieta fermentación. De los movimientos religiosos populares antes y después de la reforma gregoriana, se ha tratado ya antes (§§ XLI, XLIII-XLV). Destaquemos aquí como ejemplo sólo la Pataria. Lo que ésta acometió contra el nicolaísmo y la simonía, lo hizo, con la misma inexorabilidad, pero sin apelar a las armas, Juan Gualberto, fundador de Vallombrosa. La Pataria lo sabía y por ello solicitó el envío de monjes vallombrosianos. La aproximación entre ascetas y pueblo fue tal vez más fuerte aún en Francia y Baja Lorena. Los fieles irrumpían hasta el mismo yermo a fin de edificarse allí y ser espiritualmente atendidos y hasta para asentarse allí de modo permanente. A la inversa, profesantes de la *vita apostolica et evangelica* no tenían inconveniente en dejar el claustro y anunciar la palabra de Dios a las muchedumbres congregadas atacando enérgicamente desórdenes y abusos. Así surgieron hacia fines del siglo los predicadores ambulantes. Hasta qué punto arrastraban a las masas, pruébalo la infortunada iniciativa de cruzada del ermitaño Pedro de Amiens (cf. § LI).

Como tantos predicadores ambulantes, Pedro de Amiens había obrado sin mandato eclesiástico. No es de maravillar que los obispos tuvieran interés en acabar con esta caótica predicación. Desde un punto puramente lógico, el movimiento hubiera podido ser encauzado por la fundación de nuevas órdenes de predicadores; pero el tiempo no estaba aún evidentemente maduro para ello. Así, la predicación ambulante vino a ser más y más una actividad ilegítima reservada a herejes. En general, dentro del ámbito ortodoxo,

fue amainando lentamente la búsqueda febril de nuevas formas de *vita apostolica et evangelica.* Del proceso de fermentación salieron nuevas comunidades religiosas de usos y costumbres fijos, de perfil cada vez más claro, mientras otras fundaciones no mantuvieron su ímpetu primigenio y retornaron a las antiguas instituciones monásticas o canonicales. En la tercera década del siglo XII, la situación estaba en cierto modo ordenada.

El proceso de diferenciación dentro del monacato

Aparte casos aislados, la búsqueda de formas nuevas que se inicia en muchas partes, no está impulsada por la mala conducta del monacato fiel a la antigua tradición, pues, gracias a la renovación que se puso en marcha desde el siglo X, el monacato estaba en su conjunto a considerable altura [36]. Centros monásticos como San Víctor de Marsella y Cava dei Tirreni, se propagaron principalmente desde 1050. Por caso semejante, la abadía La Chaise de Dieu (diócesis de Clermont), fundada en 1043 por el eremita Roberto de Tourlande y henchida ya en gran parte de espíritu nuevo, floreció rápidamente hasta formar una congregación considerable. Cluny no alcanzó hasta entonces su punto culminante bajo el abad Hugo el Grande (1049-1109). Sus observancias, por vía directa o indirecta, hallaron ahora entrada en Inglaterra, Lorena y Alemania. Así, el monasterio piamontés Fruttuaria, que pertenecía a Saint-Bénigne de Dijon, transmitió su propio sello cluniacense a las abadías alemanas de Siegburgo y San Blas (1068-70), que se convirtieron a su vez en centros de reforma monástica. Mayor importancia aún logró la abadía de Hirsau, reavivada en 1065, tan pronto como, bajo el abad Guillermo (1069-91), aceptó para las cuestiones teóricas las ideas reformistas de Gregorio VII y para la vida monástica diaria las *consuetudines* de Cluny. En una ascensión vertical que, a la verdad, sólo se mantuvo unos pocos decenios, Hirsau vino a ser con sus numerosos monjes, hermanos legos

---

36. Sobre lo que sigue, cf. la bibl. al § XXXIX; P.R. GAUSSIN, *L'abbaye de la Chaise de Dieu* (París 1962); J. SEMMLER, *Die Klosterreform von Siegburg* (Bonn 1959); H. JAKOBS, *Die Hirsauer. Die Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites* (Colonia-Graz 1961).

y otros súbditos de ambos sexos, flojamente vinculados, no sólo un centro de fuerza monástica, sino también un baluarte y refugio de la reforma gregoriana, que luchaba contra el matrimonio de los sacerdotes, la simonía, investidura de los laicos y teocracia de los reyes. De Hirsau salieron incluso predicadores ambulantes, siquiera no podamos averiguar hoy puntualmente el fondo y extensión de su actividad propagandista.

El movimiento de la *vita evangelica* fue en buena parte preparado por los secuaces de Romualdo, que fueron unidos en congregaciones por Pedro Damiano, prior de Fonte Avellana, y por los eremitas de Camaldoli (§ XXXIX). Por otro camino echó el florentino Juan Gualberto. Descontento del espíritu laxo de la abadía de San Miniato, en que entrara el año 1028, y oposición a la simonía de su abad y del obispo florentino lo empujaron a salir del convento y la ciudad y buscar eremitas, entre ellos de Camaldoli, hasta que, en 1036, puso pie en *Vallombrosa*, para formar allí finalmente, con sus compañeros, una comunidad cenobítica. Ya en vida suya, por tanto hasta 1073, nacieron una serie de monasterios filiales. Vida cenobítica, pero marcada de rigor eremítico, educación de hermanos legos, una inexorable propaganda antisimoníaca que, en 1068, alcanzó su cúspide en la prueba del fuego de vallombrosiano y posterior cardenal Petro Igneo[37], todo esto dio a la fundación de Juan Gualberto una actualidad muy suya.

Más fuertemente aún que en Italia se hicieron sentir las nuevas ideas hacia fines de siglo en Francia y Lorena. Para ver lo diversas que podían ser las iniciativas y lo difícil que a la larga resultaba sostenerlas, basten dos ejemplos[38]. El grupo que se congregó en torno de Odón, escolástico (o maestro) de Tournai, tomó por de pronto la forma de vida de los canónigos, luego la benedictina, rindió homenaje en fase ulterior a la idea radical de la pobreza y,

---

37. Aparte MICCOLI (bibl. sobre el §), cf. § XLI, n.º 7.

38. CH. DEREINE, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XIe siècle:* RAM 3 (1947) 137-154; id., *La spiritualité «apostolique» des premiers fondateurs d'Afflighem 1083-1100:* RHE 54 (1959) 41-65. La fuerte afluencia de laicos que conoció Afflighem es de observar en muchas nuevas fundaciones eremíticas y a veces hasta en los nuevos monasterios benedictinos, como en Hirsau; no raras veces la ocasionaron los predicadores ambulantes. E. WERNER, *Pauperes Christi* (bibl. sobre el §) passim, quisiera deducirla de la situación económica y social y de las tendencias de luchas de clases; aquí toca un punto muy importante, pero no siempre ha escapado al peligro de formar el cuadro por prejuicios ideológicos; cf. las observaciones críticas referentes a Hirsau de H. JAKOBS l. c. 190-195.

escarmentado por el hambre de 1095, se contentó finalmente con la observancia cluniacense. La evolución entera duró de tres a cuatro años. Más instructiva aún es la historia del monasterio de Afflighem (Brabante). Fundado en 1083 como ermita por seis bandidos penitentes, y unido a un hospital (u hostal) para transeúntes, la ermita se desarrolló rápidamente bajo el abad Fulgencio, nombrado en 1088, en una gran comunidad que constaba de monjes y legos conversos de uno y otro sexo. Fulgencio († 1122) y la primera generación mantuvieron la rigurosa idea de pobreza que iba hasta la renuncia a iglesias y villas *(villae)* propias; pero, por presión de los jóvenes, hubieron de ir doblando lentamente hacia los usos y costumbres del monacato tradicional.

De la confusa muchedumbre de nuevas fundaciones, sólo podemos destacar aquí las más importantes. Cuando el autor espiritual de la orden de *Grandmont*[39], Esteban de Tiers († 1124), buscó la soledad de Muret (junto a Limoges) y congregó en torno suyo a discípulos, se dejó esencialmente guiar para la comunidad que nació por los años de 1080-81 por las impresiones que recibiera en su trato con eremitas calabreses. Su actitud frente al monacato occidental era de repulsa bastante clara. No admitía tierras, rebaños, censos ni iglesias, y para el gobierno interior del monasterio no admitía más norma que el evangelio. Sus hijos no habían de llamarse ni canónigos, ni monjes, ni anacoretas, ni habían de tener otra misión que la penitencia. Aunque Esteban no pudo prescindir de una especie de profesión y rezo del coro, y, por ende, de cierta división de la comunidad en monjes y legos, los fuertes rasgos laicales de su rudimentaria constitución condujeron a que los legos ocuparan una posición dirigente, que sería posteriormente fuente de pleitos. Cuanto mayor fue el escrúpulo de Esteban en evitar formas fijas de constitución, tanto más poderoso espíritu monástico logró crear. Sostenida por ese espíritu, la comunidad que trasladó su residencia al próximo Grandmont, pudo recoger, bajo el gran prior Esteban de Liciac (1139-63), su peculiaridad en una regla y formar una orden prestigiosa.

---

39. J. Becquet, *Étienne de Muret:* DSAM iv 2 (1961) 1504-1514; son importantes los artículos de J. Becquet: RMab 42 (1952) 31-42 (sobre la institución de la orden), 43 (1953) 121-137 (sobre los primeros relatos), 46 (1956) 15-32 (sobre los primeros usos), y: «Bull. de la Soc. archéol. et hist. du Limousin» 87 (1958) 9-36 *(La règle).*

Origen totalmente distinto tuvo la orden de *Fontevrault*[40]. Su fundador, el sacerdote secular, eremita y predicador ambulante Roberto de Arbrissel († quizá el 1117), impresionaba con tal fuerza a las masas, que siempre iba seguido de muchos hombres y mujeres entusiastas de la vida evangélica. Para albergarlos, erigió monasterios dobles, que, poco antes de su muerte, reunió en una congregación bajo la dirección de Fontevrault, primero que se fundó (1100-01). La dirección suprema se la entregó a la gran abadesa. Como Cristo confió un día sobre la cruz su discípulo amado a la madre de Dios, así los monjes de su orden, como nuevos discípulos amados, estarían bajo la materna vigilancia de la abadesa. De análoga unión de iniciativa eremítica y de predicación ambulante (pero pasando a segundo término el elemento femenino), nacieron las órdenes de Tiron (fundador: Bernardo de Abbeville, † 1117), de Savigny (fundador: Vital, † 1122) y de Cadouin (fundador: Giraldo de Salles, † 1120).

Mientras la predicación ambulante sólo ejerció sobre el movimiento monástico influencia pasajera y aislada, el yermo y la pobreza evangélica mantuvieron constante su fuerza de atracción. Todavía a fines del período de que aquí tratamos, condujeron ambos ideales a la fundación del monasterio de Pulsano (1120, Apulia) por Juan de Matera († 1139), así como de Montevergine (1124) y otros monasterios del sur de Italia y Sicilia por Guillermo de Vercelli († 1142). Pulsano y, sobre todo, Montevergine, se convirtieron en centros de órdenes[41]. Pero hasta qué punto estaba ya entonces el centro de gravedad en Francia, se ve claro por la historia de la Chartreuse y Cîteaux.

La *Grande Chartreuse* debió su origen al sacerdote secular Bruno, oriundo de Colonia, que, hacia 1056, tomó la dirección de los estudios filosóficos y teológicos de la escuela catedral de Reims,

---

40. R. NIDERST, *Robert d'Abrissel et les origines de l'ordre de Fontevrault* (Rodez 1952); cf. también J. BUHOT, *L'abbaye normande de Savigny:* MA 3, serie 7 (1936) 1-17; L. RAISON-R. NIDERST, *Le mouvement érémitique dans l'ouest de la France à la fin du XIe siècle et au début du XIIe siècle:* «Annal. de Bretagne» 55 (1948) 1-46.

41. PENCO, *Monachesimo in Italia* (bibl. gen. II, 9) 248-258; L. MATTEI CERASOLI, *La congregazione benedittina degli eremiti di Pulsano* (Badia di Cava 1938); G. ANGELILLIS, *Pulsano e l'ordine monastico pulsanese:* «Arch. stor. Pugliese» 6 (1953) 421-466; G. MONGELLI, *Abbazia di Montevergine, Regesto delle pergamene*, 5 t. (Roma 1956/57); A. TRANFAGLIA, *Montevergine: L'Italia benedittina*, ed. por P. LUGANO (Roma 1929) 379-439.

estuvo en pugna con Manasés, arzobispo de Reims, lo mismo que con su sucesor, y se sintió así fortalecido en su deseo de abandonar el mundo. Por breve tiempo permaneció en Molesme junto al abad Roberto; luego, con un grupo de compañeros, marchó a la soledad de Lêche-Fontaine, pero la abandonó pronto, y, hacia 1084, comenzó de nuevo a vivir como eremita en el valle de la Chartreuse. Bruno no pensaba en la fundación de una orden religiosa ni cosa parecida. La comunidad se hubiera incluso disuelto, cuando Bruno, en 1090, fue llamado por Urbano II, su antiguo discípulo, y hubo de marchar a Roma. Ya un año después le permitió el papa buscar de nuevo el yermo, en el sur de Italia. En el bosque de *La Torre* (obispado de Squillace) erigió la soledad de S. Maria dell' Eremo, a la que, en 1097-99, agregó la filial S. Stefano in Bosco, de organización cenobítica, para compañeros enfermizos. Que no se perdiera el rastro de su obra terrena (Bruno murió el 1101), debe atribuirse menos a los eremitas de La Torre que a los de la Chartreuse, particularmente al importante prior Guido de Chastel († 1137) quien, en 1128, fijó en una regla la manera de vida fundada y sin duda también desarrollada por Bruno. Lo que distinguía a la orden de los cartujos que se propagaba lentamente y en medida modesta, era la singular unión de la forma anacorética y cenobítica, un rigor extremo, acompañado de sano sentido de lo soportable y, finalmente, una atinada organización en que se aplican las dos conquistas del tiempo: el instituto de los hermanos legos y la constitución de la orden de los cistercienses. El espíritu de que estaba animado el movimiento de pobreza del siglo XI, halló aquí una expresión particular, pero tan válida, que ha perseverado en los cartujos sin mitigación esencial hasta hoy mismo, y, caso señero en la historia de las órdenes, jamás necesitó de reforma.

Como la Chartreuse, también *Cîteaux* nació del amor al yermo y a la rigurosa pobreza, aunque incomparablemente más ligado a la tradición cenobítica benedictina. El fundador, Roberto de Molesme (* 1128, † 1211), había residido desde su juventud, como monje, en varios monasterios benedictinos, pero sin sentirse satisfecho. La misma abadía de Molesme que había erigido en 1075 con eremitas, entró de nuevo, a causa de la afluencia de bienes, por los antiguos carriles feudales, de suerte que Roberto, acompañado de veinte compañeros de espíritu, salió de ella para construir, hacia el año

1198, en el desierto de Cîteaux (junto a Langres) un nuevo monasterio de reforma. No fue muy lejos. En 1199, por ordenación del legado papal Hugo de Lyón, hubo de volver a Molesme; pero sus discípulos continuaron su obra: en límites modestos bajo el abad Alberico (1099-1109), y con éxito creciente bajo el abad inglés Harding (1109-33). Los estadios particulares de la evolución sólo se podrán fijar, con más o menos seguridad, cuando acabe la investigación que recientemente se ha puesto en marcha. La renuncia a las iglesias propias, así como a bienes monásticos arrendables, es decir, ligados a una economía de censos y rentas; el principio que la sustituía de trabajo agrícola por propia mano, que requería la aceptación del instituto de hermanos legos; la necesidad aneja al trabajo de manos, que roba el tiempo, de reducir el rezo coral demasiado largo de los cluniacenses y de otras ramas; el principio de la pobreza aplicado al hábito, a la mesa, a la iglesia, y su dotación; todo este programa unía a los cistercienses con otras muchas comunidades, en parte más antiguas. Y, sin embargo, lograron pasar de vuelo a todos los centros de reforma monástica, y dejar en la sombra el monacato tradicional, con Cluny a la cabeza. Su auge lo debió Cîteaux principalmente a tres circunstancias: 1) al espacio borgoñón en que difícilmente podía imponerse sin espíritu combativo una nueva comunidad frente a Cluny y otros muchos monasterios a la antigua; 2) a la entrada de Bernardo de Claraval (sin duda en 1113), hombre genial y carismático; los treinta compañeros que llevó consigo, fueron el primer fruto de su futura fuerza de atracción; 3) a una constitución elástica, que unía el centralismo con una relativa autonomía de los monasterios. La constitución estribaría pronto sobre los dos pilares posteriormente estructurados: la unión orgánica entre la casa madre y las filiales, con obligación de visita del prior de aquélla, y el capítulo general que anualmente se reunía en Cîteaux, instancia suprema de inspección y legislación. El desenvolvimiento de la orden pertenece al tomo siguiente.

Los canónigos regulares

La difusión de los canónigos regulares, de cuyos orígenes hemos hablado ya, tuvo lugar por diferentes vías. La idea más obvia era mover a las antiguas comunidades, sobre todo en los cabildos catedrales, a renunciar a la propiedad privada. Obispos y canónigos, sobre todo en Italia y sur de Francia, aisladamente también en otras partes (en Alemania, por ej., los arzobispos Conrado de Salzburgo y Norberto de Magdeburgo) promovieron esa reforma, a decir verdad, con éxito vario, a menudo muy escaso. Circunstancias más favorables se daban cuando los canónigos decididos a abrazar la pobreza, se separaban y fundaban casas propias. El hecho se dio por doquiera. Casas ya existentes ayudaban no raras veces a las nuevas que se erigían a superar los primeros comienzos. Prácticas en común, hermandad de oración y hasta dependencia jurídica creaban vínculos más o menos estrechos. Nuevo auge venía de los clérigos seculares que buscaban el yermo y allí formaban comunidades. Parte de ellos se pasaron, sin embargo, al monacato, como los ya mentados Bruno de Colonia, Vital de Savigny y Giraldo de Salles. Otros, en cambio, como Norberto, fundador de la orden premonstratense, mantuvieron el *ordo canonicorum*. Enumerar todas sus fundaciones nos llevaría muy lejos. Hasta qué punto respondía esta iniciativa al espíritu del tiempo, lo demostró el potente florecimiento, que a veces se exagera, de la orden de los premonstratenses. Un último grupo retornó a las comunidades de laicos, que, en el curso del tiempo, dando de mano al elemento laico, se convirtieron en canonías de canónigos regulares. Su origen está no raras veces relacionado con el fin de albergar a viandantes en parajes peligrosos o desiertos y, en caso de necesidad, guiarlos. El ejemplo más conocido es el albergue del Gran San Bernardo, cuyo origen, sin embargo, necesita aún esclarecimiento [42]. Importantes fueron sobre todo las calzadas para los peregrinos. Así los canónigos regulares se hicieron particularmente beneméritos asegurando la peregrinación a Santiago.

42. L. QUAGLIA, *La maison du Grand-Saint-Bernard des origines aux temps actuels* (Aosta 1955); A. DONNET, *Saint Bernard et les origines de l'hospice du Mont-Joux* (Saint-Maurice 1942).

En contraste con el monaquismo occidental que, desde los siglos VIII-IX, poseía una tradición benedictina que abarcaba casi todos los monasterios, los canónigos regulares tenían que fijar aún más puntualmente su manera de vida [43]. Desde las últimas décadas del siglo XI es cada vez más frecuente citar, como base, de la regla de san Agustín; pero nuevas investigaciones obligan a entenderlo relativamente. En la primera fase de su desenvolvimiento aprovechaban los canónigos regulares elementos tradicionales muy diversos: la regla de Aquisgrán de 816, que modificaban, apelando a los Hechos de los apóstoles, a favor del principio de pobreza, decretos conciliares, escritos patrísticos y, por ende, también Agustín, señaladamente la llamada *Regula ad servos Dei* (llamada también en la literatura *Regula tertia)* [44], sus sermones sobre la vida de los clérigos y su *Vita* escrita por Posidio. Así nacieron por los años de 1070-1130 aquellos estatutos de los canónigos regulares que pronto se designaron como *ordo antiquus*. Si prescindimos de la regla que fue atribuida a Gregorio VII, pero recientemente le ha sido negada [45], se distinguen por su sabia moderación. Inéditos en su mayor parte, necesitarían de nuevo estudio. Sólo en parte son conocidos sus autores. Ivón de Chartres compuso su *ordo* para Saint-Quentin de Beauvais, lo mismo que Petrus de Honestis, prior de S. María Portuensis de Ravena, para su casa y congregación que le pertenecía. Un *liber ordinis* muy difundido se compuso también por los años 1100-10 en Saint-Ruf.

Esta vida, sin embargo, no correspondía al rigor ascético que

---

43. Sobre lo que sigue, DEREINE: DHGE XII 386-391; CH. DEREINE, *Coutumiers et ordinaires des chanoines réguliers:* «Scriptorium» 5 (1951) 107-113, Addenda: ibid. 13 (1959) 244-246; A. CARRIER, *Coutumier du XIe siècle de l'ordre de Saint-Ruf en usage à la cathedrale de Maguelone* (Sherbrooke près Québec 1950); J. LECLERCQ, *Un témoignage sur l'influence de Grégoire VII dans la réforme canoniale:* StudGreg VI (1959/61) 173-227; P. PAULY, *Die Consuetudines von Springiersbach:* TThZ 67 (1958) 106-111; J. SIEGWART, *Die Consuetudines des Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach im Elsass* (Friburgo de Suiza 1965).

44. Ediciones de la *Regula al servos Dei* y del *Ordo monasterii* citado en el § siguiente: PL 32, 1377-1384; PL 66, 995-998 = PL 32, 1449-1452; D. DE BRUYNE: RBén 42 (1930) 320-326 318s; J.C. DICKINSON, *The Origins* (bibl. sobre el §) 274-279 237s; JORDAN DE SAXONIA, *Liber Vitas fratrum*, ed. R. ARBESMANN-W. HÜMPFNER (Nueva York 1943) LXXVI-LXXX 485-504; sobre la paternidad agustiniana se ha entablado recientemente una viva discusión, aun no del todo cerrada; cf. sobre ella el boletín crítico literario de J.C. DICKINSON (supra), 255-272, en que a la verdad no se tiene en cuenta la posición de Hümpfner (en la antes mentada edición de Jordan von Saxen).

45. CH. DEREINE, *La prétendue règle de Grégoire VII pour chanoines réguliers:* RBén 71 (1961) 108-118.

observaban los canónigos regulares de tipo eremítico. Sus ensayos para fijar sus *consuetudines* tuvieron una base tradicional agustiniana en el llamado *Ordo monasterii* (llamado también *Regula secunda).* Como los ascetas hallaban allí confirmadas sus ideas sobre el trabajo manual, ayuno, abstinencia, etc., fue opinión entre ellos que se trataba de la primitiva regla de san Agustín. Aplicada sin duda por vez primera a comienzos del siglo XII en Springiersbach (diócesis de Tréveris), y llegada de allí a Prémontré, el texto adquirió gran importancia. Apoyados en ella, los canónigos de vida eremítica opusieron a la anterior praxis, al *ordo antiquus,* un *ordo novus,* y entablaron así una controversia semejante a la que llevaban entre sí cistercienses y cluniacenses. En la fase inmediata siguiente se desarrollaron formas mixtas.

Otro elemento cargado de tensión se daba con el problema de la cura de almas [46]. Ya en la regla de Aquisgrán predominaba la orientación al rezo del coro y la disciplina claustral; este rasgo en el fondo monástico se destacaría aún más fuertemente en los canónigos regulares, sobre todo porque muchos de ellos buscaban el yermo. Por otra parte, la buena inteligencia entre los profesores de la *vita apostolica* y los laicos que seguían el movimiento religioso, llevaba derechamente a contactos ministeriales, y hasta a la predicación ambulante. Además, las nuevas canonías adquirían no raras veces iglesias propias, de suerte que había que resolver la cuestión de si en ellas se harían cargo los canónigos regulares de la cura de almas, o instalarían sacerdotes seculares. Muchos cabildos más antiguos estaban ligados a parroquias urbanas, y los canónigos de la catedral tenían confiadas determinadas funciones de la administración diocesana. ¿No habría que aprovechar el ímpetu ideal que animaba a los canónigos regulares para la apremiante necesidad de reformar la cura de almas? La respuesta se dio

46. DEREINE: DHGE XII 391-395; SCHMALE (bibl. al §): HJ 78 (1959) 38-63; CH. DEREINE, *Les chanoines réguliers dans l'ancienne province ecclésiastique de Salzbourg d'après les travaux récents:* RHE 43 (1948) 902-916; id., *Le problème de la cura animarum chez Gratien:* «Studia Gratiana» II (Bolonia 1954) 305-318. El problema de la cura de almas fue entonces discutido también en relación con los monjes; cf. P. BERLIÈRE, *L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen-âge:* RBén 39 (1927) 227-250; PH. HOFMEISTER, *Monchtum und Seelsorge bis zum 13. Jh.:* SH 65 (1953/54) 209-273; R. FOREVILLE-J. LECLERCQ, *Un débat sur le sacerdoce des moines.* SA 41 (1957) 8-111; C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico:* «Spiritualità cluniacense» (bibl. sobre el § XXXIX) 197-227.

de forma varia. Tanto entre los obispos como entre los canónigos regulares había voces que tenían por incompatible el principio ascético de la fuga del mundo con la actividad de la cura de almas, mientras otros afirmaban no estar nadie tan bien preparado para el ministerio pastoral como el canónigo regular; opinión que compartía el pontificado de la reforma. Ambas sentencias tuvieron repercusiones: en Italia y Francia se inclinaban más, aunque no exclusivamente, al principio contemplativo; en suelo alemán, en cambio, se lo unía de buen grado con el trabajo apostólico.

Las formas de organización de los canónigos ostentaban, por lo menos al principio, gran variedad [47]. Los cabildos, por ejemplo, de canónigos reformados estaban organizados de forma distinta que las nuevas fundaciones eremíticas u hospitalarias. En las últimas podía desempeñar un gran papel el elemento laical, compuesto de *conversi* y hasta de *conversae*. Si tomaban parte mujeres, se formaban monasterios dobles, y las comunidades de varones, cuya cabeza se llamaba generalmente en Francia abad, en Italia prior y en territorio del imperio preboste (o prepósito), se dividían ordinariamente en señores de coro y hermanos legos. En este punto no había, pues, diferencia esencial con los monasterios benedictinos. Lo mismo hay que decir de la formación de congregaciones. Sin entrar en la estructura jurídica de las congregaciones particulares, que necesita en muchos casos de esclarecimiento, enumeremos los centros principales de ellas que caen en nuestro período: en Italia Santa María in Portu de Ravena (fundador Petrus de Honestis, † 1119), los canónigos lateranenses, Santa María del Reno de Bolonia y San Frediano de Lucca; en Francia, Saint-Ruf junto a Aviñón (comienzos sin duda 1038/39), Saint-Quentin de Beauvais, Saint-Victor de París (ca. 1110 por Guillermo de Champeaux), Arrouaise (1090, obispo de Arrás); en Alemania, Rottenbuch (1079, obispo de Munich-Freising), Marbach bei Colmar (1087), Springiersbach (antes de 1107, obispo de Tréveris). Todas quedarían eclipsadas por la orden de los *premonstratenses* fundada por Norberto.

---

47. DEREINE DHGE XII 398-401; para las congregaciones particulares, cf. DEREINE: ibid desde c. 379 y passim, así como HEIMBUCHER (bibl. gen. II, 9) y COTTINEAU (ibid. I, 7); hay que añadir P. PAULY, *Springiersbach. Geschichte des Kanonikerstifts und seiner Tochtergrundungen im Erzbistum Trier von den Anfangen bis zum Ende des 18. Jh.* (Trieste 1962).

Norberto de Gennep (h. 1082-1134), vástago de una noble familia del Bajo Rin, ya tempranamente canónigo de Xanten y poco después capellán real de Enrique V, sufrió en un momento de peligro extremo de su vida una conversión íntima y, recibido el sacerdocio (1115), comenzó a trabajar como predicador ambulante, hasta el año 1118, en Alemania, luego en Francia, donde el papa Gelasio II le autorizó para predicar. Que Calixto II, en 1119, no le renovara la autorización y hubiera obligado a Norberto a meterse en una congregación, no puede por lo menos demostrarse. Lo cierto es que, por deseo del obispo de Laon, emprendió Norberto la reforma del cabildo local de San Martín, y, fracasado en su empeño, buscó, en 1120, una soledad no remota, para fundar allí Prémontré; pero parejos tránsitos no eran cosa insólita para un predicador ambulante. Sólo en 1121 adquirió la vida eremítica de Prémontré forma más fija al introducir la manera canónica de vida, que luego se acabó de perfilar consecuentemente en el sentido del *ordo novus*. Aun cuando hasta su elevación a arzobispo de Magdeburgo en 1126, salió Norberto reiteradamente como predicador ambulante, Prémontré, que por accesión de *conversae* se convirtió en monasterio doble, mantuvo su carácter ascético y contemplativo. Sin embargo, en los monasterios filiales que pronto surgieron, se hizo valer más fuertemente el elemento pastoral, sobre todo en suelo alemán. En todo caso, de Prémontré no salió una orden de predicadores propiamente dicha, aunque aisladamente, como en la Zirkaria sajona, se practicó la predicación.

La historia de los premonstratenses muestra paralelos innegables con la de la orden cisterciense. Ambas asociaciones se propagaron rápidamente, a pesar de que las ideas por ellas defendidas no eran de suyo originales. Prémontré sólo representaba una de tantas canonías de tendencia eremítica; pero poseía en su fundador Norberto una personalidad tan descollante como Cîteaux en Bernardo de Claraval. Incondicionalidad religiosa, unida al carisma de una predicación arrebatadora, voluntad tenaz y estrechas relaciones con la nobleza, príncipes, emperadores y papas, procuraban a Norberto un influjo extraordinario. Cuando en 1126 marchó a Magdeburgo, su obra estaba asegurada. El mismo año confirmó Honorio II la orden, cuyo desarrollo prosiguió felizmente bajo Hugo de Fosses, discípulo y amigo de Norberto, que era a la sazón

abad general de Prémontré (1129-61). Hugo se apoyó en la forma de asociación de los cistercienses, aunque sin aceptar la idea de filiación.

Las órdenes de caballería

Las comunidades antes mentadas, compuestas también y precisamente de laicos, que se ocupaban en hospicios y peregrinos, no correspondían sólo en occidente a una apremiante necesidad. Después que fue conquistada por los cruzados, los fieles de occidente deseaban visitar más y más la Tierra Santa, y querían ser atendidos allí. Del deseo de prestar ayuda a los peregrinos nacieron las órdenes de los templarios y sanjuanistas.

Hugo de Payens († 1136), caballero de la Champagne, se juntó en 1119 con ocho compañeros para formar una comunidad religiosa, obligada a pobreza, castidad y obediencia, con la misión adicional de prestar ayuda armada a los peregrinos en el camino de Jaffa a Jerusalén. Como Balduino II de Jerusalén los alojó en el palacio real, llamado *templum Salomonis*, se les dio el nombre de templarios. En su manera de vida se regían como los canónigos regulares. Las dificultades del comienzo fueron vencidas, cuando Hugo de Payens visitó a Francia y se ganó el interés de Bernardo de Claraval. Con ayuda de éste se fijó en el sínodo de Troyes, año 1128, una regla de la orden, que, en 1130, completó Esteban, patriarca de Jerusalén. La propaganda de Bernardo, que para este fin compuso su obra: *De laude novae militiae ad milites Templi* aseguró a la orden afluencia de vocaciones [48]. Regida por el gran maestre, estaba dividida en tres clases: caballeros, legos de servicio y sacerdotes o capellanes. Cuanto más tenían que defenderse los Estados de los cruzados contra ataques de los musulmanes, tanto más hubieron de emplearse los templarios y luego también los sanjuanistas como milicias permanentes. Ya esta sola circunstancia atrajo a los templarios en todos los países de occidente ricas donaciones y los convirtió en poderosa asociación internacional, incluso de experiencia financiera, cada vez más independiente del rey de Je-

---

48. P. Cousin, *Les débuts de l'ordre des Templiers et Saint-Bernard:* «Mélanges Saint-Bernard» (Dijon 1954) 41-52; escrito de Bernardo: PL 182, 921-940.

rusalén y de la jerarquía eclesiástica, sobre todo porque la santa sede le otorgó importantes privilegios de exención.

Curso un tanto distinto siguió la historia de la fundación de los sanjuanistas o caballeros de San Juan de Jerusalén. Hacia el año 1070, antes, por tanto, de la primera cruzada, unos mercaderes de Amalfi, recogiendo tentativas anteriores, fundaron un hospital cristiano en Jerusalén y lo dedicaron al santo alejandrino, Juan el Limosnero (al que más tarde, insensiblemente, sustituyó san Juan Bautista). Destinada al cuidado de los enfermos, la asociación de sanjuanistas adquirió subida actualidad después de la primera cruzada bajo los maestros Gerardo († h. 1220) y Raymundo de Puy (1120-60). En oriente y occidente, aquí principalmente en Francia y en las ciudades portuarias de Italia, surgieron casas y hospitales ejemplarmente dirigidos. Privilegios de exención por parte de los papas y muestras de favor de los laicos procuraron a la orden prestigio creciente. Al cuidado de los enfermos se añadió desde 1137 el deber de la defensa armada de las fronteras. Así se convirtieron los sanjuanistas en verdadera orden de caballería, que se dividía, como los templarios, en tres clases: caballeros, hermanos y capellanes. El trabajo del hospital pasó casi enteramente a los hermanos de servicio. La nueva evolución llegó a su punto final en los estatutos compuestos hacia 1155, que se apoyaban en las normas de vida de los canónigos regulares.

El período que aquí hemos descrito representó para las órdenes religiosas de occidente un giro epocal. La idea de la *vita evangelica et apostolica,* que hizo pasar a segundo término las formas monásticas más antiguas, rompió la posición de monopolio de los monjes y produjo no sólo los canónigos agustinianos, sino también las comunidades de laicos, mantuvo su fuerza impulsiva. Ella aseguró a las nuevas órdenes, sobre todo a los cistercienses y premonstratenses, un brillante desenvolvimiento, sin vincularse, sin embargo, a ellas. Al languidecer su vuelo a fines del siglo XII, la *vita apostolica* se tornó de nuevo problema. La expresión por tanto tiempo deseada la halló en las modernas órdenes mendicantes.

LIII. LUCHAS FILOSÓFICAS Y TEOLÓGICAS. LOS COMIENZOS DE LA ESCOLÁSTICA

FUENTES: Dialécticos-antidialécticos: ANSELMO DE BEATE, *Rhetorimachia*, ed. K. MANITIUS: *MG Quellen zur Geistesgesch.* 2 (1958); OTLOH DE ST. EMMERAM, edición completa: PL 146, 27-434; importante sobre todo su *Dialogus de tribus quaestionibus:* ibid. 59-136, y la obra autobiográfica *Liber de tentationibus suis et scriptis:* ibid. 27-58; MANEGOLDO DE LAUTENBACH, *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem:* PL 155, 147-176; PEDRO DAMIANO, ed. completa: PL 144-145; allí, sobre todo, Op. 45: PL 145, 695-704, Op. 58: ibid. 831-838, y el op. 36 que trata del principio de contradicción: *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis:* ibid. 595-622.

Controversia sobre la cena: BERENGARIO DE TOURS, *Opera quae supersunt,* ed. A.F. - F. TH. VISCHER (Berlín 1834); la obra *De sacra coena adversus Lanfrancum* ha sido ed. de nuevo por W.H. BEEKENKAMP (La Haya 1941); carta de Berengario a Adelmann: MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum* IV (París 1717) 109-113; a Jocelin de Bordeaux, ed. G. MORIN: RBén 46 (1934) 220-226; LANFRANK, *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensen:* PL 150, 407-442; GUITMUNDO DE AVERSA, *De Corpore et sanguine Christi libri tres:* PL 159, 1427-1494; ANSELMO DE LAON, *Systematische Sentenzen,* ed. por F. PL. BLIEMETZRIEDER: BeitrGPhMA 18, 2-3 (1919); más tratados en J. GEISELMANN (infra bibl.).

Polémica sobre las ordenaciones: PEDRO DAMIANO, *Liber Gratissimus:* MGLiblit I 15-75; HUMBERTO DE SILVA CANDIDA, *Adversus simoniacos libri tres:* ibid. 95-253; los tratados compuestos por autores posteriores, en A. SCHEBLER (infra bibl.).

Anselmo de Canterbury: La ed. antigua de sus obras: PL 158-159, está ahora superada por: *S. Anselmi opera omnia,* ed. F.S. SCHMITT, I-V, 6 t. (Londres 1938/51); SCHMITT editó antes *Cur Deus homo, Monologion, De incarnatione Verbi, Proslogion:* FlorPatr (bibl. gen. I, 11) 18 (1929), 20 (1929), 28 (1931), 29 (1931); y: *Cur Deus homo* (Munich 1956).

BIBLIOGRAFÍA: La más importante bibl. gen., en la bibl. gen.; particularmente útiles son las indicaciones bibl. del allí citado UEBERWEG II; debe mentarse también bibl. gen. II, 11, part. MANITIUS y J. DE GHELLINCK, de GHELLINCK también: *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (París ²1948).

Polémica sobre la dialéctica y comienzos de la escolástica: J. ENDRES, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie* (Münster

1915); M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 t. (Friburgo 1909/11); A.J. MACDONALD, *Authority and Reason in the Early Middle Ages* (Oxford 1933); sobre Petrus Damiani, bibl. sobre el § XLII y J. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* (Münster 1910).

Discusión sobre la cena: J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn 1926), obra fundamental que llega hasta 1100; CH.E. SHEEDY, *The Eucharistic Controversy of the 11th Century* (Washington 1948); A.J. MACDONALD, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine* (Londres 1930); M. CAPPUYNS: DHGE VIII (1935) 385-407; G. LADNER, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit* (Baden, junto a Viena 1936) 14-41; W.H. BEEKENKAMP, *De avondmaalsleer van Berengarius v. Tours* ('s Gravenhage 1941); N.M. HARING, *Berengar's Definitions of Sacramentum and their Influence on Mediaeval Sacramentology:* MS 29 (1951) 109-146; O. CAPITANI, *Studi per Berengario di Tours:* BIStIAM 69 (1957) 67-173; id., *Per la storia dei rapporti tra Gregorio VII e Berengario di Tours:* StudGreg VI (1959/61) 99-145.

Controversia sobre el sacramento del orden: L. SALTET, *Les réordinations* (París 1907); A. SCHEBLER, *Die Reordinationen in der «altkatholischen Kirche»* (Bonn 1936); V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innocenz III.* (Bonn 1930); los dos trabajos últimamente citados están descritos en particular consideración de las ideas de R. Sohms; valioso es aún E. HIRSCH, *Die Auffassungen der simonistischen und schismatischen Weihen im 11. Jh., bes. bei Kard. Deusdedit:* AkathKR 87 (1907) 25-70; cf. también el útil trabajo de M. ROSATI, *La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica del secolo XI* (tesis Gregoriana, Roma 1951).

Anselmo de Canterbury: Aparte UEBERWEG II 192-203 698-700 (bibl.); FLICHE-MARTIN XIII 49-66; DHGE III (1924) 464-485; DThC I (1923) 1327-1360; G. CERIANI, S. ANSELMO (Brescia 1496); *Specilegium Beccense* (París 1959), obra col. del Congreso internacional del 900 aniversario de la venida de Anselmo a Bec. S. VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI* (Milán 1949); G. SÖHNGEN, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion* (Bonn 1938); K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (Munich [2]1958), sobre la 1.ª ed. (1931) cf. A. STOLZ: *Catholica* 2 (1933) 1-24, y É. GILSON: AHD 9 (1934) 5-51; A. KOLPING, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes* (Bonn 1939); J. MCINTYRE, *St. Anselm and his Critics. Re-Interpretation of the Cur Deus homo* (Londres 1954); R. PERINO, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo* (Roma 1951); J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption au début du moyen-âge* (París 1934); A. SCHMITT, *La Meditatio redemptionis humanae di s. Anselmo in relazione al Cur Deus homo:* «Benedittina» 9 (1955) 197-213; H. OTT, *Anselms Versöhnungslehre:* ThZ 13 (1957) 183-199.

La problemática expuesta antes con la que tuvo que enfrentarse el derecho canónico, se planteó en grado subido a los estudios filosóficos y teológicos. Cuanto más íntimamente querían asimilarse los sabios tradicionales el legado espiritual de la tradición, más apremiante se hacía la cuestión de cómo conciliar las diferencias y contradicciones que allí aparecían. Ya en la época carolingia había producido violentas discusiones lo heterogéneo del material tradicional; pero el problema metodológico sólo a partir del siglo XI entró con alguna profundidad en la conciencia de los científicos occidentales. La solución la trajo la escolástica.

Entre las fuerzas progresivas, la dialéctica asumía un papel decisivo. Algunos de sus profesores comenzaron en el siglo XI a recorrer de punta a cabo los países. Así, después de sus estudios que hizo en Parma bajo el filósofo Drogo, el clérigo milanés Anselmo de Bessate marchó de Lombardía a Borgoña, de aquí a Alemania, donde entró finalmente en la cancillería de Enrique III. Su *Rhetorimachia*, obra notable, retórico-dialéctica, compuesta en estilo afectado hacia el 1050, trata entre otras cosas del principio de contradicción de forma tan hinchada e insuficiente, que llega a producir impresión penosa. Otros dialécticos se atrevieron a más. Con su escasa preparación filosófica acometieron cuestiones teológicas. Dogmas de la fe, como el nacimiento virginal de Cristo, su muerte redentora y su resurrección, o la inmortalidad del alma fueron silogísticamente deshechos. Pudieron servirles de modelo las objeciones que había hecho Mario Victorino, antes de su conversión, en el comentario al *De inventione* de Cicerón [49]. No es posible medir la extensión que tomara esta dirección escéptica y frívola; pero hubo de ser bastante para producir en el campo eclesiástico una oposición antidialéctica.

Uno de sus portavoces fue el benedictino Otloh de San Emerano - Ratisbona († 1070). Las dudas en la fe que hubo de sufrir durante sus estudios antes de entrar en el monasterio, lo movieron a un retorno radical a la Biblia, la patrística y la hagiografía. Cierto que no rechazaba absolutamente la ciencia profana; pero la reputaba francamente ilícita para monjes, y reprendía vivamente la tendencia a poner a Platón, Aristóteles o a Boecio por encima de

49 Cf J DE GHELLINCK, *Réminiscenses de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du XIe et XIIe siècles* RNPh 18 (1911) 432 435

la doctrina de la Iglesia. Más decididamente aún llamó a juicio la ciencia profana, el canónigo regular Manegoldo de Lautenbach († 1103). En su *Opusculum contra Wolfelmum*, que se funda en el comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis*, trató de demostrar que las doctrinas de Macrobio, Pitágoras, Platón y de la lógica aristotélica eran puros sofismas y errores, incompatibles con la doctrina cristiana y peligrosas para la salvación. Los dogmas de la fe anulan en su opinión la antigua filosofía. Manegoldo dependía, en gran parte, de Pedro Damiano. El impetuoso prior de eremitas († 1072) disparó a veces, en efecto, cañones de grueso calibre[50]. Nada quiere saber de las pruebas demostrativas de las artes dialécticas, llama una vez a la gramática arte diabólica, previene contra las artes liberales, que deben calificarse más bien de *stultitiae* que de *studia* y tiene a la postre por inútil todo esfuerzo humano por la sabiduría. Para él la absolutidad y trascendencia de Dios está sobre todo. No tolera limitación alguna por parte del intelecto humano; frente a la omnipotencia sin límites de Dios no puede aplicarse siquiera la ley o principio de contradicción; Damiano se llega a preguntar si Dios puede que algo sucedido, por ejemplo, la fundación de Roma, no haya sucedido. Este ejemplo, que es de suyo un postulado imposible, y que por lo demás Damiano aplica con visible vacilación, no debe tomarse demasiado en serio. Que aquí se dibuja el peligro de una doble verdad (Endres) es una deducción demasiado lógica, que no corresponde al pensamiento de Damiano. Con la misma precaución ha de juzgarse la actitud general de los llamados antidialécticos. Pues no consistía en la negación absoluta. Otloh adujo, bien torpemente por cierto, la dialéctica para cuestiones teológicas. Manegoldo apunta expresamente a las armonías entre la filosofía y la fe, señaladamente en la ética y doctrina sobre virtud; y las prevenciones de Damiano se dirigen principalmente a sus eremitas, no tanto a los laicos y menos al clero secular para el que pide una sólida formación científica. Su verdadero tema era el recto orden entre lo profano y lo eclesiástico, entre filosofía y teología. La filosofía —aquí echa mano de una antigua idea— debe desempeñar función de criada o esclava

---

50 Las pruebas de lo que sigue, en F DRESSLER, *Petrus Damiani* (bibl sobre el § XLII) 175 185 200 204, sobre el escrito acerca del principio de contradiccion, cf supra *Fuentes*, el pasaje sobre la filosofia como *ancilla theologiae*, ibid PL 145, 603C-D

respecto de la teología, siquiera sea cierto que Damiano, Otloh y Manegoldo contribuyeron poco a la realización de este intento. Sin embargo, por servil y rastrera que pudiera ser la conducta de la dialéctica, la verdad es que era una sirvienta peligrosa. El curso de la controversia sobre la cena ofrece de ello un ejemplo patente.

La controversia sobre la cena no vino sin más ni más. A la Iglesia occidental le faltaba una doctrina uniforme sobre la eucaristía, que sintetizara la tradición patrística, tal como la había elaborado Juan de Damasco († h. 750) para la Iglesia oriental. Y hubiera sido tanto más de desear cuanto que los atisbos imperfectos de los padres latinos apuntaban en dos direcciones. Un grupo que se remontaba a Ambrosio, insistía más en el cambio del pan y el vino en el cuerpo y sangre del Señor, mientras otro grupo, con Agustín, ponía más de relieve la virtud dinámica y simbólica del sacramento, que incorpora a los fieles con Cristo y con el cuerpo místico de la Iglesia. Los dos modos de ver llevaron en la época carolingia a la controversia antes mentada entre Pascasio Radberto, de tendencia realista metabólica (del griego *metaballein* = cambiar) y una oposición, con Ratramno a la cabeza, de pensamiento agustiniano (§ XXIII). El tema ocupó sobre todo, en el siglo X, a Raterio de Verona y a Herigerio de Lobbes († 1007). Aunque Herigerio se esforzó por lograr una síntesis de realismo y simbolismo, seguía, sin embargo, en lo esencial a Pascasio Radberto, cuya teoría penetró de una manera bastante general en el curso del tiempo [51].

Sin embargo, no satisfacía del todo. Como Pascasio había identificado el cuerpo eucarístico e histórico del Señor, sin exponer más puntualmente la forma de aparecer en la eucaristía, su doctrina podía prestarse — y sin duda se prestó — a una concepción «cafarnaítica» (Jn 6, 52) grosera y sensual. La reacción no podía faltar. Berengario, discípulo de Fulberto, *scholaster* (o maestro) de Tours desde 1029 y, a la vez, arcediano de Angers († 1088), trató de hacer valer de nuevo la doctrina agustiniana dinámico-simbólica. La discusión que ahora se entabla se distinguió de la época carolingia, primero por el empleo incomparablemente más fuerte

51. Además de GEISELMANN, *Eucharistielehre* (bibl. sobre el §) 267-281, cf. J. LEBON, *Sur la doctrine eucharistique d'Hériger de Lobbes: Studia mediaevalia in hon. R.J. Martin* (Brujas 1948) 61-84.

del pensamiento dialéctico, que a veces se adentró hasta la metafísica, y, segundo, por el amplio y profundo efecto que produjo: el problema no abandonó ya a los teólogos hasta que fue en lo esencial esclarecido. Ya en la primera fase de la lucha hubo de habérselas Berengario con toda una serie de adversarios de igual o superior talla [52]. Intervino además la Iglesia oficial. Su doctrina fue condenada por León IX en los concilios de Roma y Vercelli (1050) y por un concilio de París (1051); en cambio, el concilio de Tours, dirigido por el legado Hildebrando (1054), aceptó la declaración de Berengario de que, después de la consagración, están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Sin embargo, el año 1059, en el sínodo de Roma, Berengario fue forzado a subscribir una fórmula redactada por Humberto de Silva Candida, en que el cuerpo del Señor contenido en la forma consagrada se describía con estas fuertes palabras [53]: *sensualiter manibus tractari vel frangi aut fidelium dentibus atteri*. La fórmula inició la segunda fase de la lucha. Diez años más tarde sometía Berengario la fórmula y la doctrina que le servía de base a una crítica dialéctica general y se metió en un simbolismo espiritualista radical: El pan consagrado es cuerpo en cuanto es imagen, signo y prenda del cuerpo real, despierta el recuerdo de la encarnación y pasión de Cristo y al espíritu que descansa en estos misterios lo conduce a la unión mística con el Señor. El pan sigue siendo pan después de la consagración, pues en los accidentes se manifiesta la sustancia; son parte constitutiva del principio de la forma. En este último argumento llevó Berengario el debate al terreno metafísico, siquiera no entendiera rectamente los conceptos aristotélicos aducidos de materia-forma, *accidens-substantia*. Tampoco sus adversarios conocían aún su verdadero sentido. Tanto más es de apreciar que, entretanto, también ellos por camino especulativo interpretaron cada vez más claramente el proceso de la consagración en el sentido de una transustanciación. Lanfranco († 1089) abrió la marcha y Guitmundo de Amberes († h. 1095) elaboró la doctrina [54]. Cuando, en

---

52. Sobre los autores particulares, GEISELMANN, *Eucharistielehre* 299-331.

53. LANFRANK, *De corpore et sanguine* II: PL 150, 410 D.

54. GEISELMANN, *Eucharistielehre* 365-375 (Lanfranco), 375-396 (Guitmundo), 397-441 (los otros autores); añádase BERNOLDO DE ST. BLAS, *De veritate corporis et sanguinis Domini*, ed. J.R. GEISELMANN (Munich 1936); J. WEISWEILER: «Scholastik» 12 (1937) 58-93.

1079, fue de nuevo citado a Roma Berengario por Gregorio VII, hubo de jurar una fórmula de fe mejor pensada: *(panem et vinum) substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi*[55]. La época posberengárica no aportó nada fundamentalmente nuevo, pero sí una profundización de aspectos particulares, que hallaron luego su primera síntesis sistemática en la escuela de Anselmo de Laon († 1117).

Que el pontificado asumiera parte importante en la controversia sobre la eucaristía, demuestra una vez más la fuerza acumulada de la reforma gregoriana. Sin embargo, se trató más bien de una referencia indirecta: la disputa como tal no fue suscitada por la reforma, y fueron teólogos quienes la sostuvieron, mientras Roma vigilaba su marcha. Cosa muy distinta fue la discusión sobre el sacramento del orden, de que repetidamente se ha hablado ya con ocasión de determinados decretos sinodales (§§ XLII-XLV); la discusión nació inmediatamente de la lucha reformista. Las rigurosas medidas contra los simoníacos a los que se colgaba el sambenito de herejes, así como las muchas excomuniones, sobre todo las que se lanzaban contra los antipapas y sus secuaces, replantearon el viejo problema de si los herejes o cismáticos podían en absoluto conferir órdenes válidas. Como Cipriano había negado rotundamente la cuestión y afirmádola Agustín, y ambas sentencias habían entrado en la tradición eclesiástica, faltaba una orientación segura. La controversia sostenida a comienzos del siglo X por razón de las ordenaciones formosianas, produjo excelentes trabajos, sobre todo los escritos de Auxilio, de tendencia agustiniana. Auxilio fue utilizado en los años cincuenta por Pedro Damiano y por Humberto de Silva Candida, por aquél en sentido positivo, por éste en sentido fuertemente negativo[56]. Por mucho que el *Liber gratissimus* de Pedro Damiano supere en profundidad teológica al escrito de Humberto: *Adversus simoniacos libri III*, eran muchos los puntos que quedaban sin resolver. Sólo la doctrina del carácter sacramental que aparece en el siglo XII y la distinción de *sacramentum, sacramentum et res, res sacramenti* crearían claridad.

Añadíase como circunstancia dificultante el hecho de que la

---

55. Registro de Gregorio VII, VI 17a, n.º 1: MGEp sel. 2, ed. CASPAR 425-427.
56. Sobre Auxilio, cf. § 35, n.º 15, y sobre su utilización por Pedro Damiano y Humberto, cf. § XLII, n.º 8.

ordenación de presbítero u obispo, amén de la potestad de orden, confiere un oficio dotado de jurisdicción, y que entonces orden y jurisdicción no estaban aún claramente distinguidos. Por la vinculación del poder de jurisdicción al orden, la Iglesia adquiría una importancia decisiva en cuanto que la incorporación a ella constituía la condición para la eficacia del oficio sacerdotal. Y por Iglesia no se entendía entonces en modo alguno, como piensa Sohm, solamente una comunión de gracia sólo subsistente en Cristo, sino también, y sobre todo, una corporación determinada en forma jurídica [57].

No es, por ende, casual que, desde 1060 aproximadamente, se ocuparan con gran empeño los canonistas de la dificultad (§ XLV). Ya no se atrevieron desde luego a declarar rotundamente inválidas las ordenaciones simoníacas o cismáticas; pero, en fuerza de la distinción entre el sacramento, que se recibe por la ordenación, y la *virtus sacramenti,* vinieron a opinar en su mayoría que las ordenaciones de quienes no pertenecen a la unidad de la Iglesia no sólo deben ser tenidas por ilícitas, sino también por ineficaces, pues el ministro no posee al Espíritu Santo. Así, para todo simoníaco o cismático que retornaba a la Iglesia exigían la tradicional *impositio manuum,* que ellos miraban como comunicación del Espíritu Santo. Sólo unos pocos, como Bernoldo de San Blas, interpretaban la viejísima ceremonia en sentido de conciliación [58]. Y, provisionalmente, aquí quedaron los primeros pasos doctrinales, modestos e insatisfactorios.

Mientras una serie de hombres de talento trabajaban, concorde o discordemente, en determinadas cuestiones actuales, un solitario, alejado del tráfago y luchas del día, hizo lo esencial: con la jugue-

---

57. J. FUCHS, *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt.* «Scholastik» 16 (1941) 496-520; H. BARION, *Ordo und regimen fidelium.* ZSavRGkan 77 (1960) 112-134; R. SOHM, *Kirchenrecht* 2 t. (Munich-Leipzig 1923); id., *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians:* Festschr. für A. Wach (Munich-Leipzig 1918), cf. G. LADNER, *Theologie und Politik* (bibl. sobre el §) 130-132 (n.º 234), y BARION (supra); A. SCHEBLER, *Reordinationen* (bibl. sobre el §) 215-281, no hace del todo justicia al problema; lo mismo habría que decir de la controversia entre F. PELSTER: Gr 46 (1938) 66-90, y A. MICHEL: RQ 46 (1938) 29-39, StudGreg I (1947) 79-84, y de J. GILCHRIST, *«Simoniaca haeresis» and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian:* Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, ed. por ST. KUTTNER-J. RYAN (Ciudad del Vaticano 1965) 209-235.

58. Sobre los autores particulares, cf. A. SCHEBLER, *Reordinationen* (bibl. sobre el §) 235-298.

tona facilidad de las naturalezas geniales, levantó Anselmo el problema filosófico-teológico a una altura especulativa, cual no se había vuelto a alcanzar desde Juan Escoto Eriúgena. Nacido en 1033, no lejos de Aosta (Piamonte) y educado por benedictinos, Anselmo abandonó su patria, buscó después de tres años el monasterio Le Bec en Normandía para oir al famosísimo maestro Lanfranco, oriundo de Pavía[59], entró allí de monje el año 1060, desempeñó pronto el cargo de docente, en 1063 el de prior y en 1078 el de abad. Su elevación en 1093 a arzobispo de Canterbury lo envolvió en los conflictos con los reyes ingleses Guillermo II y Enrique I, que antes hemos narrado (§ XLV). Murió el año 1109. Como todos los teólogos occidentales, Anselmo estudió sobre todo a fondo las obras de Agustín, sólo que, por congenialidad de espíritu, llegó a un auténtico encuentro con el gran padre de la Iglesia. Agustinianos son en el fondo los famosos principios directivos que Anselmo asentó cuidadosamente sobre la relación filosofía y teología, entre razón y fe. Abiertamente confiesa el ardiente deseo de entender de algún modo, dentro de los límites trazados al hombre, los misterios divinos; pero sólo quiere dirigirlo a verdades que su alma ya cree y ama. No quiere conocer para creer, sino que cree para conocer *(neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam)*[60]. El pensamiento empuja a la intuición interior, de suerte que al creyente que piensa se le aclaran en circunstancias cosas o relaciones que en la verdad de fe simplemente aceptada no eran visibles, y a veces pueden esclarecer la misma fe. El movimiento, pues, que Anselmo redujo a la breve fórmula: *fides quaerens intellectum*[61], va propiamente más allá de la fe y, presupuesta siempre la fe, desemboca en la razón. Ésta puede a veces hacer evidente una verdad que pertenece al orden divino, es decir, fundarla en *rationes necessariae,* mientras la naturaleza íntima, inaccesible de los divinos misterios, sólo se ofrece al espíritu indagador del hombre en imágenes, parábolas o comparaciones y en referencias de conveniencia.

---

59. Lanfranco, nacido en 1005, abad de Bec en 1059, arzobispo de Canterbury en 1070-87. A.J. MACDONALD, *Lanfranc. A Study of his Life, Work and Writing* (Londres 1926); D. KNOWLES, *The Monastic Constitutions of Lanfranc* (Edimburgo 1951); cf. también § XLIV, n.º 42.

60. *Proslogion* I: PL 158, 227.

61. Éste en el título original de *Proslogion.*

La especulación de Anselmo, que parte en principio de la fe, no conoce separación propiamente dicha entre filosofía y teología. Este hecho hay que tener sobre todo en cuenta respecto de sus obras compuestas en Le Bec. A excepción del *De casu diaboli*, todas se ocupan de cuestiones que hoy asignamos a la filosofía (*De grammatico, Monologion, Proslogion, De veritate, De libertate arbitrii*). En ellas descuellan dos. En el *Monologion* trata Anselmo de evidenciar la existencia de Dios por la vía cosmológica. Para ello emplea menos la categoría de la causalidad que la de participación, pero no se queda en una reminiscencia platónica, sino avanza hasta la soberana naturaleza de Dios, que está por encima de toda participación. En el íntimo hablar de Dios que engendra al Verbo, están contenidas todas las cosas: antes, durante y después de su existencia creada; todo lo que ha sido hecho es imagen del Verbo divino. El *Proslogion* lleva aún más profundamente al pensamiento específico de Anselmo. En él está el argumento ontológico de la existencia de Dios, que ha sido tan admirado como criticado. El argumento supone una idea de Dios inherente al pensar humano; contiene, pues, de antemano un factor existencial. En la idea se nos presenta Dios como lo más grande que se puede en absoluto pensar. Ahora bien, lo más grande, prosigue Anselmo, no puede existir sólo en nuestro pensamiento; pues, en tal caso, se podría pensar en otro ser que sería más grande en cuanto existiría realmente fuera de nuestro pensamiento. Luego lo más grande, es decir, Dios, tiene que existir en nuestro pensamiento, y, a par, en la realidad exterior. Atacado ya por su contemporáneo Gaunilón, monje de Marmoutier, y defendido por el mismo Anselmo en su *Liber apologeticus*, el argumento ontológico fue dejado a un lado en la escolástica desde santo Tomás de Aquino. Fuera de la escolástica fue impugnado agudamente sobre todo por Kant, pero atrajo a muchos pensadores modernos, entre otros a Descartes, Leibniz y Hegel y actualmente se lo toma otra vez muy en serio.

Hacia el fin de su vida, trató Anselmo cuestiones específicamente teológicas. En el tratado *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi* sienta contra Roscelin que, fundándose en su problemática teoría de los universales, admitió en la Trinidad *tres res per se separatim*, la distinción entre la naturaleza y las personas divinas; la obra, en cambio, *De processione Spiritus Sancti*, en conexión

con Urbano II, nació de empeños unionistas. En torno al misterio de la encarnación giran los escritos: *De conceptione virginali et originali peccato* y *Cur Deus homo*. Este último tratado no sólo muestra el método de Anselmo en su suma perfección, sino que supera también la teoría de la redención de la era patrística y de la primera edad media (rescate por Cristo de la humanidad caída del dominio del demonio), por la profunda idea de que Cristo se hizo hombre para satisfacer en nombre de la humanidad entera a la gloria divina ofendida por el pecado. La teoría anselmiana de la satisfacción fue continuada por los grandes escolásticos del siglo XIII y así se incorporó firmemente a la teología católica.

Con alguna razón se ha llamado a Anselmo padre de la escolástica. Él mostró, audaz e intrépidamente, a sus contemporáneos la manera de emplear para las cuestiones teológicas la dialéctica y especulación metafísica, sin violar por petulancia racionalista la reverencia debida a los misterios de la fe. Otros lo imitaron; así, Bruno de Segni († 1123) en sus escritos *De Trinitate* y *De incarnatione Domini* y Odón de Cambrai († 1113) en el tratado *De peccato originali* [62].

Y ya estaba a punto una generación joven, dispuesta a dilatar, profundizar, dividir y sistematizar aquel movimiento ya triunfante. Con ella nacía la primera escolástica propiamente dicha. Que se pudiera llegar a este punto, se debió decisivamente a Anselmo. De entre las muchas iniciativas fecundas del tiempo de la reforma, ninguna transformó tan decisivamente el mundo que acabamos de describir. Al entrar en el estadio del despertar de su conciencia, el hombre occidental comenzaba a reflexionar sobre las cuestiones de su existencia esencialmente cristiana. Todavía miraba reverentemente a la tradición recibida, pero ahora aplicaba con fuerza creciente su razón crítica —discernidora— a fin de poseer de forma viva el legado espiritual heredado, discutirlo y avanzar así hacia ideas nuevas. Cuanto más radicalmente seguía este camino, tanto más se dividían los espíritus. En una lucha que ya no se calmaría, tenía que llevar el occidente hasta sus últimas consecuencias las tensiones anejas a su forma de existencia.

---

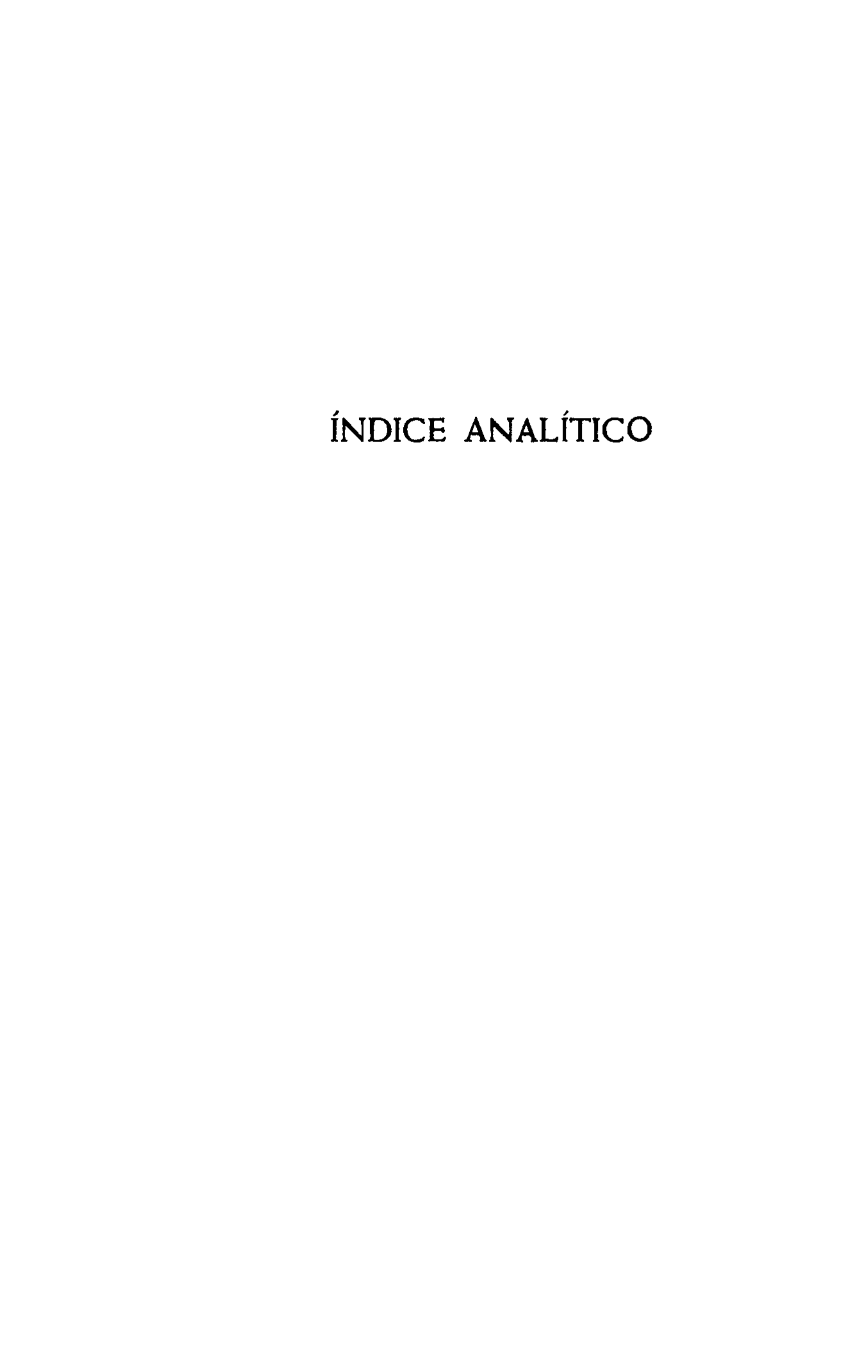
62. *Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte Cassino* (Munich 1898); R. GRÉGOIRE, *Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique* (Espoleto 1965). ODÓN DE CAMBRAY: PL 160, 1071-1102.

LISTA DE LOS PAPAS REINANTES EN EL PERÍODO DE ESTE TOMO

Los antipapas están señalados con *

San Sergio I	687-701	Mariano I (Martín II)	882-884
Juan VI	701-705	San Hadriano III	884-885
Juan VII	705-707	Esteban V (VI)	885-891
Sisinio	708	Formoso	891-896
Constantino I	708-715	Bonifacio VI	896
San Gregorio II	715-731	Esteban VI (VII)	896-897
San Gregorio III	731-741	Romano	897
San Zacarías	741-752	Teodoro II	897
Esteban II	752	Juan IX	898-900
Esteban II (III)	752-757	Benedicto IV	900-903
San Paulo I	757-767	León V	903
* Constantino II	767-768	Cristóforo	903-904
* Felipe	768	Sergio III	904-911
Esteban III (IV)	768-772	Anastasio III	911-913
Hadriano I	742-795	Lando	913-914
San León III	795-816	Juan X	914-928
Esteban IV (V)	816-817	León VI	928
San Pascual I	817-824	Esteban VII (VIII)	929-931
Eugenio II	824-827	Juan XI	931-935
Valentín	827	León VII	936-939
Gregorio IV	827-844	Esteban VIII (IX)	939-942
* Juan	844	Marino II (Martín III)	942-946
Sergio II	844-847	Agapito II	946-955
San León IV	847-855	Juan XII	955-963
Benedicto III	855-858	León VIII	963-965
* Anastasio III	855	Benedicto V	964
San Nicolás I	858-867	Juan XIII	965-972
Hadriano II	867-872	Benedicto VI	973-974
Juan VIII	872-882	* Bonifacio VII (Franco)	974

Benedicto VII	974-983
Juan XIV	983-984
Bonifacio VII	984-985
Juan XV	985-996
Gregorio V	996-999
* Juan XVI	997-998
Silvestre II	999-1003
Juan XVII	1003
Juan XVIII	1003/04-1009
Sergio IV	1009-1012
Benedicto VIII	1012-1024
* Gregorio VI	1012
Juan XIX	1024-1032
Benedicto IX	1023-1045
* Silvestre III	1045
Gregorio VI	1045-1046
Clemente II	1046-1047
Dámaso II	1048
San León IX	1049-1054
Víctor II	1055-1057
Esteban IX (X)	1057-1058
Benedicto X	1058-1059
Nicolás II	1058-1061
Alejandro II	1061-1073
* Honorio II	1061-1071/72
San Gregorio VII	1073-1085
* Clemente III	1080-1100
Beato Víctor III	1086-1087
Beato Urbano II	1088-1099
Pascual II	1099-1118
* Teodorico	1100-1102
* Alberto	1102
* Silvestre IV	1105-1111
Gelasio II	1118-1119
* Gregorio VIII	1118-1121
Calixto II	1119-1124



ÍNDICE ANALÍTICO